التحليل النفسي والإناسي للذات العربية ١٣

انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية

في الصحة العقلية والبحث عن التكيف الخلاق

الدكتور علي زيعور



المركز الثقافي العربي

انحرافات السلوك والفكر في الذات العربية

* انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية.
(في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلاق).
* المؤلف: الدكتور علي زيعور.
* الطبعة الأولى، 1992.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.
* العنوان:
□ بيروت/الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/ * هاتف/343701-352826/ * تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي - الأحباس * ص.ب/4006/ * هاتف/307651-303339/
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * فاكس /305726/.

مقصّرات(*)

ت	= ترجمة (نَقْل)؛ ت. ع= ترجمة عربية.
ج	= جزء.
د. ت	= دون [بلا] تاريخ.
را	= راجع؛ أُنظر.
ص	= صفحة.
صص	= من صفحة كذا حتى صفحة كذا.
ص ص	= صفحة كذا وصفحة كذا.
ط	= طبعة.
قا	= قارن؛ للمقارنة = قابِلْ، للمقابلة.
ك. ع	= الكِتاب [المؤلَّف] عينه.
كا. ع	= الكاتب [المؤلِّف] عينه.
مج	= مجلد.
م. ع	= المرجع [المصدَر، الكتاب، المؤلَّف] عينه.
م. ع. ص	= المرجع عينه والصفحة عينها

(*) الكلمة الموضوعة بين مزدوجَيْن صغيرَيْن تشير إلى اسم كتاب؛ أو تكون غير دقيقة، مترجرجةً، غير تاريخية...

تقديم

1 ـ لا ينصبّ هـذا الكتاب، وهـو الجـزء الثالث عشـر من مـوسّعـة التحليـل النفسي الإناسي للذات العربية، على تصنيفاتٍ للثقافة (أو، أحيـاناً، للفكـر) إلى: علمية وأدبية، رسمية (فصيحةٍ) وشعبية، عمودية وأفقية، وطنيةٍ وما بعد وطنية وبشرية (إنسانيـة)، منوالية وجديدة، إصلاحيةٍ وجذرانية، ذات قطيعة مع الماضي أو استمرار له... فـالقضيةُ هنا أكثر من ذلك؛ وتتعداه. كما أننا نَحذَر من النُماطة[1] إذْ هي، برغم منـافعها، قـد تقفز فوق المهمَّش والمتغيِّر، الـرمزي والإنـاسي؛ حفاظـاً منها على المضمـون، والإيجابي أو السليم.

2 ـ سنجد محاولةً لمراجعة ما فعلته الثقافة، من هدْمٍ وتعمير، بالـطبيعة والـوجود «الأصلي» للإنسان؛ ولمراجعة ما فعلته ثقـافة الآخـر بالـذاتيّ والمحليّ والخصوصي، أي لما أحدثته فينا إيديولوجيةُ الآلوية [الآليّانية]، والفـرادنيةِ، والنـزعةِ الاستهـلاكية المفـرِطة، والشهوةُ لاستتباع «الأطـراف» القليلة الإنتاج والصنـاعة... وسنجـد إطلالاتٍ على مـا لم تطله بَعْد الثقافة فينا: تنظيم الزمان والمكان، فِعْل الزمان أو توتيره للإنسان، لغـة الجسد، لغة الهُذا...

3 ـ درسْنا مضمونَ الهُذا، قصداً لتشخيص الاضطراب ومن ثم لاستعادة الصحة. ثمّ كـان اهتمامنـا بالأنـا ومشكلات تكيّفـه: النـواحي المَـرضيـة أو النُقـاصـة؛ الـوظـائف والمضامين؛ الامتدادات والعـلائق بالعـالم الخارجي، وبـالهُذا، وبـالأنا الأعلى الـذي هو القطاع الواعي، في معظمه، للشخصية والمجتمع، والـذي كان علينـا انتقاده أو المـطالبة

---

(1) النُمـاطة: النمـطيات، المحـاولات المنظّمـة للترتيب تبعـاً لأنماط (راجـع: مَسْرد المصـطلحـات). النقدانية، التكييفانية، الوضعانية، الـ... نية: إشارة إلى الفلسفة أو الرؤية، إلى المنهج أو النزعة. فالذاتيُّ التوجّه أو المنهج هو: الذاتاني (قا: اللاحقة «نـيّـة»/ isme، في لغة أجنبية).

بتوسيع حدوده وبإزاحة تخوم الهُذا أو اختراقها وكشفها من جانب الوعي والعقل. . .

4 ـ سوف يبدو إلحاحياً التركيزُ على التعلّم والتجاوز، وعلى إخراج اللاواعي والظّلّي والمظلِم؛ وذلك قصداً أو سيراً باتجاه التكيفانية، الاتزانية الخلّاقة، الصحة النفسية الإيجابية والواعية. . . فالنقدانية الاستيعابية تدعونا لأن نبحث عن حقائق خاصة، لأن نبني حقائقنا التي تبقى خاضعةً باستمرارٍ لزيادة التصويب والتحويل، لأن نتخلّى عن أوهامٍ وتزييفات، لأن نجتاف ونتخطى التيارات التقدّمية، والعقلانية، والسلفية المحْدَثة، والنقدية السلبية، والعدمية. إنّ قراءة الانفجار الفكري، الانفجار الثقافي، الراهن في بلادنا، تُظهِر سوء التغذية الثقافية، وسوء توزيعها وإنتاجها؛ وتُظهر نفع البقاء خارج النّماطة التي تسكب الفكر العربي الراهن في قوالب صلدة: السلفية المحْدَثة، الأُصولانية، العَلْمانية، الليبرالية، العقلانية الليبرالية، الواقعية. . . ؛ كما تُظهِر أيضاً إمكان تنمية الثقافة، وتطوير الفكر الباحث النقدي، وتثمير التوتّر في فضائنا الفكري حيث حاجتُنا للأمن والاحتماء في: مجال النظر والتقييم، وفي مجال المفاهيم والجهاز الايديولوجي والمعرفي، وفي بُعدنا العالّمْثالثي والإسلامي المحْدَث والكوكبي. . .

5 ـ نرتكز على ثقةٍ بقدرة المخيال، والرمزي، والنفسي؛ وبالطبيعة الجدلية للفكر؛ وبالنقد الفلسفي؛ وبالفلسفة التي تؤمن بالذات المفكِّرة وباستيعاب اللاواعي بَعد إخراجه إلى نور العقل والإرادة. ويَشْغل «روحيةَ» الكتاب، أو فكره، الاهتمامُ بما هو كينوني، وليس فقط بما هو امتلائي عند الإنسان؛ وبنظريةٍ في الإنسان وقيَمه وتواصليته؛ أو بنظريةٍ في الفعل والعلائقية؛ وبنظريةٍ في التأويليات والمعرفيات والأَيْسيات.

6 ـ اقترحتُ، في أواخر السبعينات، إنشاء فريقٍ يتعاون على إعداد دراسةٍ في سيميائية العربي. فالدراسات العربية في السيميائية [السميوطيقا، السميولوجيا] قليلة جداً؛ ولم يَشتهر بَعْد أيّ كتابٍ عربي في أغراض ذلك العلم ومنهجيته ومصطلحاته. ولم توضع بعد سيميائية محلية خصوصية، تكون قادرةً على الحوار مع المعروف عند أممٍ كثيرة الإنتاج، وعلى التمهيد لسيميائيةٍ مقارنة ومن ثمّ عامةٍ عائدة للإنسان. فذلك العلم، الذي يَدْرس العلامات، في نظامٍ أو نَسق، ليس أقلّ نفعاً، في مساعي وضع نظرية في الإنسان والفعل والتواصلية، من علومٍ أخرى أو توجهاتٍ معرفية مُمَنْهَجة حول: التداولية (براغماطيقا)، والعلوم التاريخية والاجتماعية والنفسية، أو الإناسة الثقافية، وعلم الاصطوري والمعيوش، والمستقبليات. . .



1 ـ ما هي النقائص في هذا الجزء؟ النقائص؟ إنها كلمة صعبة[1]. ما هي إذاً الشائبات التي كان يمكن تلافيها؟ إذا تغطّينا بالتنبيه إلى أنّ عملنا هو كالمحاضرات [الأمالي، المَساقات] فقد تخفّ وطأة النقمة والنفور من جهة القارىء؛ ويتحرر الكاتبُ من مشاعر ثقيلةٍ على نفسه، من جهة أخرى. حسناً! ماذا تقول الرقابة الذاتية أو التنظيم الذاتي كي نمسح بعض الأغلاط، ونستبق بعض الإعتراضات، ونتطهّر أو نتبرّر؟ ستكون بداية الدفاع هجوماً على رغباتٍ محبوبة لم نستطع تحقيقها هنا: فمثلاً، كنّا نودّ لو أنّ المزيد من الألجِمة والكابحات استُعمِلت هنا لمنع مصطلحاتٍ شاردة ثقيلة (إعتدالانية، الكثيرانية، الأكثرانية، العالَمينية، الرَّبّنسانية، الكافّتية[2]. . .) من الإفلات والجموح؛ ولحجْبِ تكرارات، ولمنع الانزلاق إلى إيديولوجيات تتملّق الفكر وتغريه. . . ولربّما بدا أنه كان هناك نقص في «التنظير» وفي التحليل لما أخذ هنا اسم علم النفس المرضي للثقافة العربية، أو التحليل النفسي الثقافي العربي؛ ولما بحثناه تحت عنوان الثُّقاف أو العُصاب الثقافي؛ ولما قد يبدو أنه شعارات ومسكوكات أو لَفْظانية ولَغْوانية.

2 ـ قد لا يبدو أنّ المكانة أو المكانَ المعطى لمقال الاقتصاد بارز. ربّما! لكنّ ذلك إنْ بدا عند التسرّع، أو عند الراغب بإبراز دور العامل الاقتصادي عند كل منعطف، فهو حقاً ليس صحيحاً. فللعامِل الاقتصادي دوره الأكبر، أو الكبير والمرعِب، في تكوين القلق الذي رأيناه هنا أساسياً في المستقبليات العربية. إنه ما يزال يتغاذى مع قيمٍ ريفية، مع طرائق تدبّرٍ زراعية؛ ما يزال يتبادل الضبط والتأثير مع نمطٍ فكري مهجّنٍ ومهيض، أو مستتبَعٍ ومستلحَقٍ بالإنتاج في دول عميقة في التصنع والتكنولوجيا. لقد سبق أن أظهرنا مقدار اتساع وعمق التأثير الذي يحدثه فينا النمط الإنتاجي الصناعي: يطوّر الحقل؛ ويغذّي الفكر والسلوك بالدقة ومنهجية العلم المضبوط، بطرائق الآلة الصارمة في الحركة والعمل، في الإنتاج الكثير المضبوط، في الكثيرانية والأكثرانية. . .

إنّ الاقتصاد المنجرح، لأنه غير كاف ولا هو يُطمئِن على المستقبل، يجرح الصحةَ النفسية الاجتماعية: فهو في عمق أسبابية الفُكار، والسُّلاك، والتوتر المستقبلي أو صناعة المستقبل، والعُقال، وبعض العُصابات (الأَعْصِبة) الأخرى. يبدو جلياً، في هذه

(1) الإنسان، بحسب ما أشار إليه الأسلاف وما يوافق عليه «التحليل الذاتي» اليوم، متساهل مع نفسه. ثم هناك القوى المخاصِمة للتحليل الذاتي؛ ومعظمها من النوع اللاواعي.

(2) وهناك أيضاً: الحَداثانية، الفُكار، السُّلاك، شعاراتية، لفظانية.

الموسّعة، «الصراخ» بأن لا شيء أنبلُ، ولا أعظم أو أعمق، من العمل الذي يَخدم المعذَّب في لقمته وحريته. وليس في الثقافات كلها قطاع أقرب للإنسانية، ولمهام الإنسان، من الفكر الذي يَحْرث ويزْرع لمحاربة القواهر الاقتصادية، ولتعزيز اللقمة الشريفة للبشري المنجرح في راهنه ومستقبله.

ليس كشف ذلك «الصراخ» قصْدنا هنا. نود القول: إنّ العامل الاقتصادي مكوِّن في الفكر، وأساسيٌّ في توجيه المعرفة والسلوك. لكنه ليس هو الوحيد؛ ولا هو السبب الميكانيكي المفسِّر لكل شيء، ولكل حتمية، أو يمنع استقلال الفكر ويقتل كل حريته. نحن فقط ضد وضعه بديلاً للمطلق، للمبدأ الأول، للألوهية، للروح. ألم يجعل بعضنا من الاقتصاد فكرةً وروحاً؟ ألم يؤَنْفِسوه؟ لقد أعطاه روحاً، وجعله كينونةً مستقلة، نفرٌ من المتهوِّرين، ربما عن قصدٍ - قد ينفع لأنه يَصْدم - هو للتشكيك، أو لإلغاء دور الايديولوجي والعوامل الأخرى.

لكن لماذا لم تَبرز فعاليةُ الاقتصادي في مضمار هذا الكتاب من جهة؛ ثم، من جهة أخرى، في نقد المقال العربي الراهن في الاقتصاد؟ نتذكر هنا أننا خصّصنا جزءاً من هذه الموسّعة للعامل الديموغرافي، للاقتصاد، للتفكير في الاقتصادي، وفي مستويات العيش، وفي التدخيل والإنتاج. هذا لا يكفي! وليس هو المقصود. هل لا بدّ إذاً من الإقرار بالتقصير؟ ربما يكون منهجنا قد أكثر الإلحاح على جانب؛ ولكننا لم ننفكّ قطّ عن إظهار أولوية العوامل الاجتماعية الثقافية (السياسية، الاقتصادية). لعلّ هذا التنبيه ضروري؛ إنه جزيل النفع لاستكمال الصورة، لا بل لاستكمال التوضيح. فكلّ شيء سيكون ناقصاً هنا إنْ بدا أننا قصَّرنا في إظهار دور الاقتصادي وتثميره للتحليل، للتشخيص والتضميد. وستكون الموسَّعة هذه، برمَّتها، مشوبة بالترجرج والانصداع إنْ هي أغفلت - أو أرادت أن تتغاضى - حيال ذلك الأساس في نظرنا للوجود وتعميرنا للمستقبل الملاذ، حيال المسعى الذي تتّصف به التكييفانيةُ المؤَنْسِنة والمؤنسَنة أي أَنْسَنة الاقتصاد والتكنولوجيا والعمل، بل والإنسان نفسه. هل ثمة أهم من الإنسان أو أجدر منه؟ هل ثمة من هو أحقّ بالأنسَنة من الإنسان نفسه؟ فمِن هنا تكون البداية؟ وهنا النقطة التي، بحسب قول الشبلي، تحت الباء.

3 - من أكبر النقائص، بلا ريب وبلا شعورٍ بالإثم، هو البقاء الكسول السهْلُ في الطريقة العربية المعهودة التي تنزلق إلى الإغراق والغرق في شلال من التعريفات

والتوضيحات، أو في سيولٍ متدفقة من الكلام الإرشادي أي العلاجي والتضميدي والموحِّد. فمزالق تلك الطريقة توقع في حالة باتولوجيةٍ هي التلذّذ بإعطاء حكْمٍ واحدي أو أشْمولةٍ أحكامٍ جامدة غير جدلية، وبعرضٍ رخوٍ مائعٍ وآحادي لتصوراتٍ وهُوامات حول التعريف الجازم المشبَع المفعَم، وحول إمكانات التغيير ومحتملاته وقوانينه، وبالاستسلام البليد لنزعة التسطيح والتبسيط والأُخطوطية (الأرسومية) الواعدة بالحلّ والمسوَّفة أو السّرابية.

4 ـ لكنّ ما هو سبب تلك الإغراءات التي قادتنا إلى غير المحمود، بل وإلى ما نعتبره منذ الآن نقيصة مرذولةٍ؟ لماذا وقعنا فريسة للتملُّق والجَذْب اللذيْن تُحدثهما في النفس كلمات طنانة، أو تعريفات جازمة، وإنشاء لغوي مغرٍ[1]. لعلّ سلطة الكلمة، أو الإيمان بقوتها السحرية وجبروتها اللاحُدوثي، هي السلطة التي أثّرت فينا فأُصِبْنا بالخلل. وكذلك عملت هنا أيضاً سلطة أُخرى نابعة من هُوام الجبروت الطُفلي المظنون لعلم النفس، للتحليل النفسي، لموقف المرشد النفسي الاجتماعي. فبالاستسلام للكلمة وجبروتها اللازمكاني نقف ضد الواقعي، وضد التغييري بل وضد العقلانية؛ وننحاز إلى جانب النظر المثالي مهما أكثرنا من الصراخ بأننا مع التفسير التاريخي وقوانين التغير الضرورية؛ ونبقى في عالم ذهني صرف. فالثقافة، كالمجتمع، لا تتغير بمجرد التخطيط وعرض الآراء، أي بمعزلٍ عن العلائق المادية والقوى الاجتماعية.

5 ـ الاتزانية أو التكييفانية! لعلّنا أبهظناها حتى هلهلت وصارت إطنابيّة فضفاضة. هي رغبة بالاستمرار، ورغبةٌ بالتحسين والحياة الأفضل. وهي، في ذَيْنك المبدأيْن معاً، تقوم من الثابت في الإنسان والمجتمع، من الينابيع والجذور والأصول، من التجارب الطفلية التاريخية. فكلّ ردّ فعل، أو كل مسعى تكييفي، تقوم به الأنا الثابتة على متغيرات؛ أو تتغير الأنا وتتحرك انطلاقاً من أعضاء الفرد وتاريخه، حياته وشخصيته. ذلك أنّ التكيّف نقضٌ وبناء؛ وهو في الأعيان معاً وفي الأذهان. إنه يجري في الفكر، وعلى الواقع، وفي البنى المادية. ومن اللّغو هنا أن نكرر الإشارة إلى أن التكييفانية خطة،

---

(1) نزعة للاغتسال من اعتراضاتٍ لغوية محتملة، أو لمحو نفورٍ محتملٍ من الأسلوب التعبيري هنا؛ وهي نزعة يستحثها ويؤجّجها اليقينُ بسلامة قولٍ «للغزالي» مثالي لكنْ صعب المنال: «يجب أن يكون الكلام قصيراً، والمعنى طويلاً... وأن لا يكرّر [الكاتب] كلمةً بكتبها... أن يحترز من الألفاظ الثقيلة الغثّة» (التبر المسبوك، ٩٢ ـ ٩٣).

واستراتيجية، ورؤية شَمّالة مستقبلية، وعملُ الجميع اللامتوقِّف وليس عمل الصفوة وحدها أو بأيديها البطيئة والتقطيعية والتي قد تتحيّز للثقافي والنخبوي والفرداني، للمتمهِّل والمتدرِّج، للميكانيكي والآحادي.

6 ـ أسمح لنفسي بشكر الذين يَنتقدون بعض النقائص، والمنسيات أو المهمَل، في هذه الموسّعة؛ ولا سيما أولئك الذين ـ بسبب حساسيةٍ أو دافع ذاتاني ـ لا يشيرون صراحة إلى عملنا هذا. لقد هاجم أحدهم، على سبيل الشاهد مقولة التكييف[1]. وآخر خال أننا قلنا، أو اتّهمنا بأننا قلنا، إنّ إدخال المنهج العقلاني أو العقلانية هو كل قصْد هذه الموسّعة. لم نرتضِ ذلك القول قطّ: لأنه ناقص، وفكر مثالي، ورؤية تبسيطية للحقل والأنا، للمستقبل والتوكيد الذاتي، للعقل عينه أو للعقلانية في حدّ ذاتها. ولعلنا لم نُشر قطّ إلى أنّ المنهج العقلاني أداة سحرية تُحقِّق كل الفقرات، وتُشبع كلّ الطموحات. ولم نقبل بخطابٍ يفصل الفكر عن البنى الاجتماعية والوقائع أو التطورات الحقلية. ولم يأخذ قطّ أيّ جزءٍ من هذه الموسّعة ذلك الموقف الناقص، أو التفسير المبتسر، حيال الفكر والمنهج. فليست العقلانية كَيْنُـة: ليست قائمة بذاتها، أو صناعة، أو سلعة قد تُستهلك وتعلَّب وتباع؛ ولا هي نبتة تغرس وتثمِّر، ثم تُطعِم المنّ والسلوى.

7 ـ من النقائص التي لا بدّ من الإقرار بها، ليس فقط بقصد النقد الذاتي بل وأيضاً لتخفيف حدّة توتر القارىء من موقفٍ سلبي محتمل أو عدم تسامح، أذكر الصفة القَطْعية، أو الواثقة من نفسها، لما أسميناه دور الثقافة المتفلسِفة، أو الناقدة الإضرامية، قصداً للتكييفانية: فذلك الدور هو ضرورة لأنه في وجهه الأول إعادة قراءةٍ للذات قصداً لِكَشف المزيَّف والمزيِّف في القطاعات المستورة والعَلَنية، وحيث إزاحةُ الحجب والأصطوري؛ وفي دنيا المستعمَل والجاهز والأقاويل والتقريبي، وحيث تشيُّوء الإنسان واللغةِ والمعنى. وينادي ذلك الوجه بأن يتحرر الإنسان (والعقل، والفكر، والمعرفة) من الأوهام التي نسجها لنفسه بنفسه؛ بل ومن التصورات اللاواعية والظُّلية وشتى ما يجعله عاجزاً عن تجاوز كل ذلك، أو عن استغلال الطاقة الحياتية كي يتقدم باتجاه نقد

---

(1) أدّى فكر التكيّف الميكانيكي، أو الآحادي والخطي، إلى الغرق الأكثر فالأكثر في الارتباط بالقوى الخارجية، والتبعية؛ وعلى الصعيد الداخلي فقد ازدادت الحاجات الاصطناعية المفروضة، والاستهلاك للكماليات والمقتنيات، والترسّخ للعلائقية الرضوخية الإرضاخية أو للقواهر السياسية الاقتصادية عموماً. . .

واستيعاب ما نحن فيه وضمنه من تَسييج ذاتي، وسلوكات منمّطةٍ معتبرة نهائية وغير قابلة للنقد، باتجاه الحداثة المتواصلة المطهِّرة.

أما الوجه اللامنفصل الثاني لذلك الدور فهو الثقة المطلقة بالإنسان، بالرغبة ليس فقط بإعادة التعضية اللامتوقفة؛ بل وأيضاً بالردّ على المساءلة والتساؤل لما هو مقدَّمٌ كيقينيّ، أو على نحو نهائي، في كل مجال. فسؤال الأسئلة كلها هو الإنسان: الإنسان في محاورته لواقعه وتاريخيته، وفي تجاوز ذلك الحوار إلى حوار مع العقل ومع الكينونة، ومع الألوهية. . .

8 ـ أتمنّى أن لا أُثير نفور البعض، أو سخطهم، من جرّاء ما قد يظنونه افتئاتاً على حريتهم ناجماً من وصفي للطريق «الموعِد»، أو من ثقتي بما أزعم أنه مقال الصحة النفسية العقلية في منهج تلك الطريق ورؤيتها ومقاصدها، أو من تقديم لنصائح؛ بل ومن استعمالنا لمصطلحات غير مألوفة أو ناشزةٍ أو ذات جرْسٍ ثقيل[1]، أو من الدعوة إلى الثقافة المقارنة، وإلى القول النقدي بذمّةٍ عالميةٍ تتكامل فيها الثقافات، وتتفاعل وتتقارن خدمة منها للإنسان الجديد، . . . ، . . . ، . . . إنّ ما قد يبدو مواقف وعظية وتعليمية، أو إملاء آراءٍ شخصية، هو عامل منفِّر بلا ريب. لكني أرجو أن أخفِّف من ذلك الشعور السلبي (والمبرَّر)، وأن أطلب الحكم التخفيفيَّ، لأنني أعترف الآن بالغلط (أو بصعوبة الفرار من الغلط) بسبب الموقف الذي أضع نفسي فيه، والذي يدفع بي ـ أو بكل من يكون في موقفي ـ إلى أن يتساهل مع نفسه ومع أغلاطه؛ لأنه لا يستطيع الانعتاق الكافي من ذلك الموقف بإملاءاته ومنطقه أو طريقته التعليمية الوعظية (قا: مساوىء الطبّ العقلي والتحليل النفسيّ).

9 ـ والآن! ما هو مكان هذا الجزء داخل المشروع الحضاري العام، داخل هذه الموسَّعة في التحليل ثم في التكييف الجهادي؟ هل هو يعزِّز إوالية المباشريةِ والاقتحام على حساب الإواليات الناقصة السيئة؟ إنه لبنةٌ في المشروع لبناء الأنا القويّ، وتعزيزِ غاراته واعتداءاته على المواقع المتصلّبة في الأنا الأعلى، وفي الهْذا[2]، وفي الهُوَ، وفي

---

(1) را: الملحق.
(2) قد يفضَّل، قصداً للتوضيح والتمييز، استعمال هاذا. وهكذا فإن الهاذا (وليس كما تكتب الكلمة أصلاً وتقليدياً، أي بدون الألف) تقابل في الأجنبيات: id=ça.

السّوى[1]. إن التعزيل لما هو محكوم بالاعتباطية والانفعالية، والزحزحة لما هو متحكّمٌ في الحرية والفعل الديموقراطي، أو الإبدال للمواقع الفكرية ولأنماطِ الحكمة والعيش والمستويات والقراءات، هو من إسهام هذا الجزء. وتنطلق رغبتنا في الإسهام من أجموعةِ العمليات اللامتوقفة المتغاذية التي تقوم على التمثّل والاغتناء، على التعلّم والاستيعاب، على التحيين [التفعيل، التحقيق في الفعل والنظر] لمقوّمات الصحة العقلية الذي هو استمرار وتناقح داخل الذمة العالمية للفكر والثورات العلمية ومناهج علوم الطبيعة والإنسان.

(1) السّوى: ما هو سوى الله؛ أي هذا العالم بتاريخه وعلائقه، بظواهره وموجوداته: أَلْهُوْ: عالَم الغيب «الذي لا يصحّ شهوده».

الملف الأول

علم اعادة الضبط أو علم الصحة النفسية للفكر والسلوك في الذات العربية

لا بد من علمٍ يدرس المردودية والمِنْعة في الحقل والعقْل وتفاعلهما المستمر، ويحدِّد الطرائق والأغراضَ للاستجابة التي تحقِّق التكيّفَ المتوازنَ الإسهامي. فذلك يمثِّل استراتيجيةً تقوم على عمليات تكيّفٍ مباشرة، عقلانيةٍ كُليّة...؛ أو تكون عبارة عنْ تكييفانيةٍ هي الصحة النفسية للعقل والحقل، للفرد والمجتمع، للعقلاني والعلائقي والجسدي، في وحدة متوترةٍ متفاعلةِ العناصر.

مدخل

مأساةُ ما بين واقعِ التعلّم وأملِ التجاوز: التوتر بين المنجرِح والمنيع

1 ـ تُعتبر الثقافةُ العربية، في قطاعاتها العربية الإسلامية، أبرز متحَدٍّ، ومكوِّناً بارزاً، بالنسبة للفكر الأوروبي. والعكس صحيح. بل، بعبارةٍ أدمث، إنّ لعبة الصراع والتبادل بيننا وبين ذلك الآخر لم تكفّ عن الحضور والتعمق، عن التحيّن والتفعيل؛ وفي كل ذلك كانت الثقافة هي الوقود، والمعيار والقيمة، وأساس التماسك والتحصّن. كانت ثقافتنا من أوائل وأبرز الثقافات في العالم التي بدأت في القرنين الماضيين إعادةَ التعضية الذاتية، وإعادة الاكتشاف الذاتي، طلباً للردّ والاستجابة على التحدّي الأوروبي أي للتكيّف (الكلي، الحضاري) عن طريقَيّ التعلّم والتجاوز، عن طريق التوافق التكاملي الخلاّق وإعادة التوجيه الذاتي. إذْ كانت عوامل كثيرة أدّت إلى التأخّر العربي الإسلامي نسبياً (أي حيث قفزت بعض الأمم الأوروبية)، كالعوامل الكثيرة أيضاً التي ولّدت مؤخراً عدم النجاح النسبي (ومن ثم شعورنا الراهن بالمرارة والفشل، بالندم وبالذنب، بالخوف من المستقبل وعلى الذات). لا نتساءل هنا عن أسباب ذلك النقص في النجاح لثقافتنا، أو لا نبحث في قدراتها وتقصيرها، في انعدام الكفاءة أو عوامل الصدّ والكفّ والقصور. كذلك فإننا لن نجابه أيضاً قضية انحطاطٍ أو عدم انحطاطٍ للثقافة الراهنة؛ ولا لمقارنتها بثقافاتٍ أخرى إسلامية أو عالَمْثالثية أو منتمية إلى أممٍ صناعية جداً. فالثقافات تتكامل داخل «ذمة عالمية» للإنسان، وكلّها تتضاوى وتتغاذى رافضةً النُماطة إلى مركزي وعرقي وعنصري، متنكّرة للاستعلائي والتصنيف الهرمي.

2 ـ الانطلاق من الواقع الراهن للثقافات في العالم ظاهرة تعلُّمنا وجوبَ توفير ثقافة روح المُعاصَرة والحداثة، ثقافة الجهادانية والحسنةِ الإنتاج، للمواطن. فالتغيرانيةُ، كمنهجٍ ورؤيةٍ مستقبلية، تَفرض دراسةَ العوامل التغييرية في الثقافة: التحدّيات

المستقبلية، متطلّبات البقاء والاستمرار أو الاحتماء والاطمئنان، العوامل التدخيلية، التبدّلات في البنى والعلائق والوقائع، الانفجار الديموغرافي وضرورات رفع مستوى إنسانية الإنسان وأنماط عيشه (التعليمي، السكني، التقني، الاقتصادي. . .)، تعزيز مؤسساته التثقيفية العاملة للتحرير لا للتخْدير: أي لتعميقِ الديموقراطية، والقيم الأفقية، واللّاتسيُّج أو الانفتاح بين القطاعات البشرية.

3 ـ حتى ثقافتنا المنوالية صارت تتميز اليوم بأنها تصوّب على أهداف حياتية، ومقاصد معيشية أي مرتبطة بالواقعي والعياني. فقد خفّ التمركز الآحادي صوب الأُخروي أو الروحي والرمزي والإيمان. كذلك نستطيع القول إنّ تلك الثقافة تبدو اليوم أشدّ اهتماماً، من أي وقت مضى، بالعملي وبروح العلم ومنهجيته في التحليل، أي بالابتعاد عن التقريبي، والمسايرة، والمدح. إنّ الحقيقي، أو النقدي، بل والرغبة بالمعرفة المنزّهة، وحبّ نفع الآخرين ومعرفتهم والانفتاح عليهم، خصائص تتعمق في ثقافتنا الراهنة، في قطاعها العريض وفي نسيجها العام. يقال الحكم عينه بصدد قيم أخرى: التحريض على الاهتمام بالإنسان وبالمعذّب، بالنضج الانفعالي والاتزانية، بأنّسَنة الاقتصاد والعلم، بالدينامية والتغيّر والنسبية، برفض التمرتب القيمي (الرضوخ والإرضاخ، الهيمنة، الاستتباع)، بالغَداتي والعالَمْثالثي والفلسفي؛ بل والبشري عموماً.

4 ـ لم توجِد الثقافة الإصلاحية [الاجتهادانية]، ولا الراهنة، المصنع المتطوِّر جداً، والمكّوك الفضائي العربي. لذلك فهي اليوم في موقفٍ خطِر، تحريضي، متوتر، منادٍ على التحرير. والمنادى عليه، كما رأيناه، هو تحرير من الأسطورة والتزييف، ومن الايديولوجي والآحادي الرؤية، والمُقْفَل على ذاته. كما صار نافعاً التحرر من الموروث المؤسَّن والآسِن: من المخبوء الثقيل، والمهيمِن، وشتى المعوّقات لرفع مستوى الدخل الفردي، ولزيادة المردودية في مجال الصناعة المتطورة، والتكنولوجيا المثوَّرة.

5 ـ أما أدوات ذلك التحرير التكييفاني فهي أدواتٌ معروفة اليوم في عالَم النظر والواقع، في دنيا الأعيان والأذهان، في الفكر داخل العالم الشديد التصنيع وفي حقل كل أمّة كثيرة الإنتاج التكنولوجي والمعرفي. لقد أوضحنا مراراً إواليـاتَيّ التمثّل والخَلْق، الامتصاص والاستيعاب، التعلّم والتجاوز؛ وذلك على صعيدي الفكر معاً والحقل؛ إذْ لا تمتلك التغيرانيةُ اسمها وخصائصها الدينامية إنْ لم تكن متكاملة، وحركةٌ ذهابيابيةٌ لا متوقِّفة بين الفكري والواقعي، التاريخي والحداثوي، الفوقي والقاعدة، المتغيِّر

والمستمر، الرسمي والشعبي، النخبوي والجماهيري. فمن النافع هنا، والصائب، أن لا تستقرّ التخومُ والسدود بين: البارز والمستتِر، الخصوصي والمابعد وطني، الساكن والمتحرّك، العربي وما بعد العربي والبشري العام [الإنساني]، أهل العدلية وأهل التسوية[1].

6 - بين الأهدافِ الصعبة للثقافة المرغوبة والواقع-الراهن للثقافة يجب أن نقيم جسوراً: نُريد الثقافةَ الفلسفية، أو الثقافة الحداثانية، التي تَنتقد وتَختلف معنًى أو اتجاهاً، أو وظيفة وموقعاً، عن الماضوي والقائم؛ وذلك باتجاه المعاصَرة والتغيير، وخطاب أهلِ التسوية وأهل العدلية أو أهل النقد والحركة. ينادى على الثقافة التي تنتقد كي تطوِّر القائمَ والمؤسَّس، ومنتوجات الحقل والعقل، وتحركات الجسد والوعي، ودرجات المعرفة وطبيعة العلائق، ومقاصد الفعل، وقيم العقلانية الملتزِمة أو العمل العقلاني التخصصي، والالتزام الاجتماعي الأخلاقي، والوعي الاحتمالي أو الغَداتي التكييفي.

7 - بين الثقافة الواقعية (المحلَّلة)، كما تبدو أو كما هي عليه وفيه، والثقافة الحقيقية، لا يقوم تطابق. والثقافة المنادى عليها، المثالية أو المرغوبة، صعبة. والجسر بين الواقعي والمنشود شاق شائك. لذلك نَقع في إواليات ناقصة وحِيَلٍ عقلية، وفي انجراحات وعوارض، وفي مشاعر سَبَق أن قلنا إنها مشاعر بالذنب والمرارة، بالقصور والارتياب، بالقلق والخلخلة، بالحذر من القويّ أو بكرهه أو بالتماهي المَرضي فيه. يضاف إلى ذلك أن الصراعَ الداخليّ بين الرغبة بنفي القديم والرغبة بتوليد الجديد، بين تناقضات القيمة الواحدة، في طريقنا من التعلّم النقدي (الامتصاص، التشخيص والمعرفة الذاتية والتمثّل) إلى الاستيعاب، يوقع الثقافةَ في مآزم ومزالق، في ظواهر مرضية وحالات غير سوية. ما هي تلك؟ وما نفع تشخيصها؟ وكيف الطريق إلى أن توفر تلك الثقافةُ حقلاً مادياً، وفضاءً فكرياً، ينتج الحداثة المستمرة، والمكوك الفضائي، وإيناع زهرة حقوقِ الإنسان العالمية داخل المجتمع العربي الكبير؟

(1) للمثال، عن هؤلاء، را: ابن عبدربه، العقد الفريد (بيروت، منشورات الرسالة)، ج 2، ص 86.

الفصل الأول

جلسة اعداد عام:

مقدمة في مناهج الانتاج أو في العمليات الاجرائية والأدوات

ترسّخت في التراث قاعدةُ تَنْظر في قواعد إنتاج المعرفة. ففي قطاع تفسير المنامات، على سبيل الشاهد، تكون المقدّمة نظراً في قوانين النظر، ومقاربةً للأجهزة والطرائق والاجراءات. يبدو لنا اليوم ذلك العمل منيعا وصائبا:فتشريحُ الأسلحة وإواليات العقل المستخدَمة نافعٌ كمنفعة المضمون أو المنتوج. وللبحث في أسُس المعرفة، أو في منطقها وقانون قوانينها، قيمةٌ لا تقل شأنا عن قيمة المعرفة الحاصِلة عينها؛ هذا إذا جازت التفرقة (المؤقتة، أو طلبا للتسهيل) بين الأداة والفعل.

جلسة أولى

1 ـ محور هذه الموسّعة، ومنها هذا الجزء، هو الالتزام بالإنسان مأخوذاً بكلّيته، ثم بأبعاده الاجتماعية الاتصالية من حرية، وتغاذٍ مع حقل ديموقراطي، وعلائقيةٍ غير رضوخية إرضاخية. بذلك فالالتزام متحرّك بنُسغ روح المعاصرة والراهنية، أو بالحداثانية. والقصد، بَعْد أيضاً، تحقيق الاجتياف للخصائص التي يجب أن تكون متوفرة في شخصية المواطن العصري الراهني، وفي سلوكه، ومقومات الصحة العقلية (النفسية، الفكرية، الثقافية). تلك هي صبوة موسعتنا: إنها السير اللامتوقّف باتجاه تحيينٍ، أو الجعلِ محقّقاً فعلاً في الحين هذا (في الحالي، أو راهناً)، التكييفانية التي هي، كما كررنا، ليست سلعة، ولا شيئاً؛ بل هي مهمّة مستمرةٌ لا تتطابق مع ذاتها: هي ضِراميةٌ، إتزانية؛ أو تحقيقٌ صحةٍ انفعالية عواطفيةٍ؛ ورشدانيةٌ خلاقة شمّالة.

2 ـ نستدعي بعض الصّوى في منهجنا كي لا نحيد عنها؛ أو لنتذكرها، فتُوتّرنا بحيث نسعى باستمرارٍ لتحيينها أي جعلها نافذةً في فعلنا إبّان هذا الحين والآن. ففي هذا الجزء أيضاً، ما زلنا نَحْذَر من السلوكات والعوالم الفكرية العقيدانية [الدوغمائية]. هنا أطلقنا اسم العُقاد على ذلك المرض (أو العُصاب أو العارض) الذي تقع فيه الشخصية فتتقوقع داخل التصلّب، والعناد أو الرفض الطفلي بل المَرضي؛ وتتّصف بالتكيّف المقفَل (اللفظي، المعطوب، الوهمي، السريع الزوال)... كما استعملنا، بحكْم ما قادنا إليه المنهج المتّبع، مصطلحات أخرى للتصلّب واللامرونة في التكيّف والإنتاج: الفُكار (مَرض الفكر بالتصلّب والعقيدانية المحكمة والإغلاق والتمركز)؛ السُّلاك (مرض السلوك بالتحجّر والانقفال، برفض الحرية والحداثة وروح الصحة العقلية للمواطن الراهن...)؛ الثُّقاف: أي المرض داخل الثقافة، عارض نفسي ثقافي؛ العُقال...

3 ـ مُسْتَنديَّتنا في التصنيف لأهل الفكر، للشخصيات والسلوكات، عميقة الجذور في تـراثنا. وعلى هـذا فقد حـافظنـا هنا على نمـاطة للفكـر والمجتمـع، وعلى مَـواقعيـة [طوبولوجيا]، سبق أن كانتا مستعملتَيْن نافعتين لتسهيل الإمساك بالنـظر والتقييم في بحوث الأجزاء السابقـة. إلا أنّ ذلك النفـع لم يمنع من الـوعيِ الحاد، قصْـداً لتجنّب الكثير من السلبي والنقـائص، بمزالق التبـويب أو التصنيف. هنا يُشـار إلى أنّ المنهـج استَعمَـل ثم أعرض عن التقسيم الثنائي القاطع، ما أمكن وما بدا نافعاً. فنحن نقرّ ليس فقط بالمتعدِّد، والاختلاف؛ بل وفي الوقت عينه بأن المتنـاقضَيْن أو الثُّـاقيمـة ضـرورةٌ ومنهج. لكن ذلـك المنهج ليس هو الوحيد ولا الكافي؛ هو منهج يقدِّم خدماتٍ جليلة، لكن ينبغي استيعابه.

4 ـ نصـل إلى إعـراضٍ آخـر، إلى رفض انجـرارٍ إلى أفكـار بسيـطة، أو إلى «نظريات» طموحة، إلى ذرّانية تقطيعية من مثل: الانقطاع والاستمرار، الـدين والدولـة أو الروحي والزمني، المتعالي والمحايث، المثالي والمادي. . . فلا سبيل، في منهجنا هنا، إلى ذلك الفصل الباتّ الحاسم؛ وليس الفصل جادّاً بين أي من ذَيْنك البُعدَيْن إلى درجـة الفصـام والقطيعـة بدلاً من التكـامل والتغـاذي أو تبادل التعـزيز والتعـريف في وحدةٍ حيّـة متـرابـطة، في بنيـة متفـاعلة. . . لقـد رأينـا في ذلـك التبسيط إلى زوجَين نفعـاً وتسهيـلاً للدرايـة؛ لكننا رأينـا في التلبّث عنده مـرضاً فكـرياً (فُكـاراً)، نوعـاً من ذات الفكر (ذات بمعنى مَرض. ذات الرئة).

5 ـ تلك الرؤية للظاهرة تحكم أيضاً، أو تحتّم وتقـود، الرؤيـةَ للعامـل الحاسم. فليس السبب الأول، الـطاغي البـاغي أو الكـافي النـافي، هـو هـو في كـل ظـاهـرةٍ، أو علائقيةٍ، أو حضور أو تحديـد. . . وهكذا لم يكن، في هـذه الموسّعـة بأجـزائها السـابقة كلها، الاقتصاد وحده عاملاً حاسماً؛ ولم يُنظر إلى الدين وحده، ولا إلى العامل السياسي وحـده، على أنّ له ذلـك الفعل القـطعي الوحيـد البتّار. ولعـل مقال المجتمـع، في بنيته الكبـرى ووظائفـه، كان هـو دائمـاً المقـال الـذي لم يهمَـل؛ ولم يكفّ قطّ عن الحضـور والتـوتير بخـطابه وتحليـلاته. فـالقول بقـانونٍ عـاتٍ وحيد، شمّـالٍ عام، يفسِّـر التـاريخ والمستقبـل، ليس قـولاً تقبله الصحـة العقليـة، ولا التكييفـانيـة الاتـزانيـة، ولا الفلسفـة التغييرانية الأَجْمعيةُ الاتجاه. ذاك ما كنّا باستمرار، في هـذه الموسّعـة، نتمركـز عليه عبـر مصطلحاتٍ من مثل: تعاضدية العوامل الـذاتية والعـوامل المـوضوعيـة، ارتباط مـا هو في الذهن أو ما هو فكر بما هو في الأعيان أو ما هو تاريخي اجتماعي (مع استقـلال نسبي لما هو ذهني).

6 ـ الاعتناء بالرمزي (والاعتقادي، والنفسي، والايماني) هـو هنا، على غـرار ما مرّ من الأجزاء، مركزّي. لأنه ظاهرة واقعية، وشديدة الـواقعية؛ لأنـه واقعة[1]. والـرمزيّ، حتى وإن كان من منشأ اجتمـاعي تاريخي، يستقـل نسبياً؛ ويغـدو محرّكـاً. لقد رأينـا أنّ الايمانيّ، وهو البُعد الآخر الاجتماعي، واقعةٌ وفعلٌ وسلوك. إنه يحفِّز، ويحرِّض. يَنقل، ينير ويشع: إنّ الإيماني يجري بين دم الإنسان ودمه، بين لحمـه وعظامـه: نحياه، نعيشـه ونتغاذى معه.

7 ـ يبقى الاهتمام بالمعيوش والممارَس، بـالإناسي وكـافة القـطاعات الشفهيـة، بالدهمائي، اهتماماً في محلّه. لم يتبدّل في هذا الجزء، بالعكس. زادتنا التجـربة تـوجّهاً نحو مقاربة الممارسة والمعيوشية[2] والإناسيات والمهمَّشات. . . يعني ذلك أنّ الأحاديثيـة أو الأوليائية، على سبيـل الشاهـد، تُدرس أو تُستـدعى من حيث هي ممارسـةٌ وسلوك، من حيث أنها تُحرِّك وتُغذي. لا اهتمام هنا بصحة ذيّاك وذلك الحديث، أو بضعف، أو بوضْع ذلك الآخر؛ بل بما هو نافذ في السلوك والـوعي، بما هـو ملتصق باليـومي وجزء من الحيـاة أو من تيار الاستمرار الحِياوي [البيولوجي] والتوجه الثقافي الحيّ.

8 ـ نَصِل إلى صوىً أخـرى على مسار المنهـج؛ نكررهـا كي نهتدي ـ ونلتـزم ـ بها. لقد كانت الأجزاء السابقة، الجزء الأول والثاني والسادس على نحو خـاص، تتمحور أو تنكفيء بقوة واندفاع على الدلالات الغـائبة، المفقـودة لكن الهاجعـة، المتحكِّمة لكن المُخِفّة واللاواضحة، وعلى اللاوعي الثقافي الموجِّه للسلوك والعلائقيـة والفكر النـظري. وإلى هـذا القطاع الـلاواعي هنـاك أيضـاً القـطاع المـرجـوم، أي قـطاع الثقـافـة المغيَّبـة المـطرودة، والملقاة خـارج الأكثري والـرسمي والفصيح والمهيمِن: لقد أُهمِل، واتُّهِمَت بأشنع التهم وأقذعها، مقالات الإسلاميين الـذين لم يكونـوا داخل الـدائرة المعتـرف بها. قطاع الملعونين والثانويين والسلبيين، أو الموصومين بالكفر والإباحية والزنـدقـة. ومشاعيـة الأموال والأولاد، و. . .، و. . .؛ لم نرفضه هنا، ولم نردمه أو نرذله. فقد نادينـا في جزء سابق إلى الاتزانية الضِّرامية حيال تلك الظواهر التاريخية السوية والتحريكية في المجتمـع والفكر؛ وما زال كثيرون ينكرون علينا رفضنا لتبني موقفهم في الانطلاق من «ثـورة الزنـج» والفكر المبعَد. نردِّد اليوم أننا أمام تلك الـظواهر نطبِّق النقدانيـة الاستيعابيـة التي تَدْرس

---

(1) Réalité. واقعانية: réalisme. واقعي: réel. واقعاني: réaliste.

(2) سنرى فيما بعد وجوب، ومنافع، تشييد علمٍ خاص بالمعيوشات.

كلّية الظاهرة؛ ونحافظ على توتّرٍ خلاق يولّده فينا عملُ التاريخ والمقاربةُ الكُلّيةُ واللاإيديولوجية للتاريخ.

9 ـ تُعلِّمنا، أيضاً، النقدانية الاستيعابية الموتِّرة أن نتمثّل الجانب الآخر من الصورة: الظِّلّ، الدلالة المخفية، أو المبعَدة المطرودة، والدلالة والمُحِفّة. فالاكتفاء بالدلالة الصريحة نفيٌ للمعرفة، وتبخيس لها، وإيقاع للفكر في الحَصرانية والرؤية بعين واحدة، وبذاتانية. ولقد تنبه الأسلاف إلى أن المعنى ليس فقط في الصريح والواضح والعلني: فمعنى الحلم ليس في دلالته الظاهرة، بل في الكامن أو المخبوء والفِيّاويّ[1]. وبذلك فالمطلوب هو الدلالة الهاجعة التي هي الصادمة أو حقيقية. والتأويلُ هو الأداة والمنهج والجسر: هو ما يقود للانتقال من ضفّة الصريح إلى ضفّة المستور، ومن المعبَّر عنه إلى السمسمة[2]، ومن المفكَّر فيه إلى اللامفكَّر فيه.

تلك اللعبة، لعبة الواضح والمقنَّع، الاجتماعي والجِياوي، هي سرّ قوام التحليل النفسي الذي يبني عليها ويسعى لتفكيك بنيتها وإواليّاتها. وتلك هي أيضاً لعبة الكلام، والتعبير، والجسد، والتواصل، والرغبة.

10 ـ قلنا إنّ الاهتمام شديد الحضور بالقطاع اللاواعي في الذات العربية. نرجع إلى ذلك الموضوع عينه في هذا الجزء الذي يعطي مركزاً لما أطلقنا عليه اسم اللاوعي الثقافي العربي، ومن ثمّ لنقْلِ اللاواعي [المكبوت المدفون حيّاً، الموجَّه بلا وضوح من الوعي أو بلا معرفة مختارةٍ حرة] إلى صعيد الوعي ثم إلى حيث التغييرانية أو التكييفانية المرغوبة. اللاوعي الثقافي فردي وجَماعي؛ لكنه ليس اللاوعيات الأخرى: الفردي، الجَماعي، العائلي، المعرفي. إنه محرِّك لثقافتنا الراهنة (المعنى المتعدد لهذه الكلمة)؛ ويتحكّم بالسلوك؛ ويزيِّف الوعيَ إلى حدّ ما، ويوقع في الوهم بأننا أحرار. يفكّر في داخلنا، وعنّا، ومن أجلنا؛ يبقى بَعْدنا، ويسبقنا للحضور. ولعله ليس دائماً الصديق المؤيِّد للفكر التغييري وللتكييف الإيجابي؛ بقدر ما هو مخاصِم للشفاء الأجمعي، ومعادٍ للحداثانية في السلوك والعلائقية وبناء العصرانية المعافاة والمُعافية. واللاوعي الثقافي

---

(1) فِيّاويّ: ما هو واقع في الشيء. مشتقّ من حرْف الجرّ: في. وهذا المصطلح أقرب إلى العَلْمانية من ألفاظٍ تاريخية مثقلةٍ أو تنوء بالدلالة التقييمية (مثل: باطني، داخلي).

(2) السمسمة: مصطلح صوفي قديم يعني «ما يدقّ عن الأفهام» أو ما يصعب التعبير عنه بسبب عجز اللغة؛ وهو أيضاً: ما لم يُفصَح عنه، وما لا يُقال أو ما لم يُفكَّر فيه.

مفعَم عندنا بالوثوقية والإطلاقية، بالاعتباطية والمجانية. ولذلك فسنرى أنه يحرّك ويُغـذي إشكـالية المقـدّس التاريخي والمجتمعي الـراهن، الثابت والمتغيِّـر: إنه مـا يزال يحكم، بتغاذٍ مع الحقل، مكانة المرأة ومكانها في الوعي والديناميات والعقلانية؛ وما يزال يؤهـل للانغلاق على الذات الجماعية، وما يزال. . . ؛ وما يزال. . . . ؛

11 ـ يـأمرنـا هذا الـلاوعي، أو يذكّـرنا المـرجوم الـذي نستعيد، أو يحكم علينـا اعتناؤنا بالمستور والهـاجع والمُجفَّ، بدراسة الهُوَ أي «بالغيب الـذي لا يصحّ شهـوده». يعني هذا أن تعامل الفكر مع الرّان المحْدَث، والسمسمة، والحِمى، والْهِي (الهـذا) أوما إلى ذلك، معناه التزام التعامـل مع الأسئلة التي لا يُتّفَق عليهـا، والتي لا يمكن الاتفاق أو التفاهم حولها، والتي يبدو أنها لم تُحلّ بَعْد أو لن تُحلّ. فـالتعامـل مع تلك المُعتِمـات، والـرواسب، وسُجف الرّانّ أو حُجُبـه، ضرورةٌ للتعـامل الـواضح مـع الـواضـح، والمُنـار والمُفكْرَن. ثم إنه بذينك النـوعَيْن نضع النفس على طـريق المعرفـة الأقرب فـالأقرب من الحقيقـة؛ وعلى طريق استخـلاص إواليةٍ عـامةٍ تـوفّر التكييفـانية المـوعـودة والـلامنجَـزَة باستمرار، أو توضِح قوانين التحولات ومبادىء الممارسات وشتى ما يُنـظِّم ويقود ويُنتِج. إنّ الفكر العربي الـراهن، في واقع ثقـافته المتقـدمة أو الجِهـادية، يتقـدم باستمـرارٍ على طريقٍ يبدو بلا نهايـة ـ لكنه طـريق يتملّق العقلَ ويَجْـذب الرغبـةَ أو يخلقها في الإنسـان ـ وبلا إشباعٍ أو بلا استنفادٍ واستنفاذ. فذاك الطريق هو سيرٌ باتجاه ما «لا يُعلَم كنهه»، ونظرٌ إيمـانيٌّ وعقلانيٌّ في القيعـان والقفار التي تُملِّق وتَستجـذِب فكـرنـا، وتستهـوي عقـولنـا. فالغموض يرغّب في الاعتداء عليه، وفي استـدرار الاهتمام الفكـري، وفي توتيـر الإنسان وخلق الأزمة والاختلال. والاختلالي ـ كالاضطرابي والمَرَضي والنشـاز ـ خلاّق، ومـطوِّر، وإحيائي، واستدعائي للاستباقية والمستقبلية.

12 ـ ترتدّ مُسْتنديّتنا، في تغاذي البنية والتـاريخ، إلى علم النفس التكـويني، إلى علم نفس المعرفة. فهنا ميدان معرفي يتجاوز التحليل البنيوي، ويقـرّ بحضور التـاريخي، وينأى عن المذاهب المأثورة (الكلاسيكية) المعروفة في المعرفة من مـذهبٍ حسي، وآخر عقلاني مثالي، أو. . . ، أو. . .

13 ـ الاهتمام بالمَرَضي، بما هو لا سويّ واضـطرابي، منطلَق أو منتهَض وزاويـةُ الرؤية. لقد كررنا هنا المصـطلح «انجراح» إلى حـدّ تنفيري؛ وربمـا إلى حدّ استشكـاف الغلط أو اللغط في بحثنا، بل في المقصد أو المصبو إليه في ذلك البحث كله.

14 ـ نترك المجال فسيحاً، جرياً على المألوف في هذه الموسّعة، للإلماح والإلماع. هذا، دون أن يعني ذلك أننا لا نكرر المبذول والمكرور؛ أحياناً. أحياناً غير قليلة، ربما. ومحاورة نَصِّنا هنا مفسوحه، ومُطِلّة على دعوةٍ للتفكير، على تحريضٍ للوعي ولتقليب الوجوه أو للبحث عن إجابة. فمراراً لم نقدّم ما نظنّه الحلّ: لم نطرح الحلول بسرعة، ولا قفزنا إلى الأيديولوجيات الإغلاقية التعليمية الوعظية. إنّ الإجابة غير بادية أحياناً؛ أو هي غير قاطعةٍ حاسمةٍ أحايين أخرى. فقط خطاب الاختصاصي في الصحة النفسية الفكرية، المعافاة الثقافية العقلية، هو الذي نزعم أننا نسعى إليه ونقترب منه. إنه كخطابٍ أبوي؛ يدّعي ويَرْغب. يقوم على إوالية التشخيص والتضميد: على الرغبة الاشفائية التي تسعى لإعادة التعضية، أو إعادة التأهيل والتكييف؛ ولإعادة طرح الإشكالية بوضوح يكون جواباً أو يوفّر الفضاء لظهور الجواب. للجواب المفتوح؛ وليس للجواب النهائي القطعي، أو المطلّق والمطبِق.

15 ـ سندافع عن بعض القناديل الأخرى التي تُنير المنهج القائد والمتبوع. منها ما ينجم عن النقطة الواردة أعلاه وهو أننا ـ كما سنكرر في المتن ـ ننتهض من تقييمٍ للفكرة [للمذهب أو الموقف، للرأي أو النظر] يبْسط الحسنات والسلبيات[1]. فنقدنا استيعابي: يرى الوحدة والكليّة العامة، الزائنات والشائبات، المستور والعلني، الواعي واللاواعي، الفصيح واللّهجَوي، المكتوب والمعيوشِ... في تقييم الفكرة نستوعِب السلبي فيها والايجابي؛ بذلك نَغْتني ونتوتّر، نتحرك بالنُسغ لبناء الحاضر والمستقبل أو لرؤية الماضي بلا أيديولوجية ثم، من جهة أخرى، بلا بلادةٍ أو تفاؤل كسول. لهذا فقد يَظهر موقفنا الذي يحاكِم كأنه غير حاسم، غير بتّار. فالمقال الفاصل، أو فصل المقال، غير مطروح؛ هو أحياناً مستور أو مهمَل، أو متروك للحوار والمقابسة، للتاريخ وللصيرورة. فهل ذلك هو أيضاً موقف الاختصاصي النفسي، والمحلِّل، والاختصاصي بالصحة العقلية؟ ربما!!!

16 ـ ليست العقلانية، أصطورة[2] هذه الأيام، كينونة [كَيْنة] مستقلة، قائمة بذاتها؛ لا هي من المُثُل، ولا هي ماهية أو جوهر خالد. لذلك ننطلق ليس منها، بل من

---

(1) كان ذلك الموقف هو الأساسي، أو المنهج الذي حرّك كتابنا: مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط1، 1971.

(2) أصْطورة: المرادف للكلمة الأجنبية «ميثة». أسطورة؛ لكن بالمعنى الحديث المتعدد، والحمّال لإيجابياتٍ (منطق أو طرائق) في التعبير والتوصيل.

الإنسان في وحدته وكلّية أبعاده، من الثقافي الاجتماعي. لم يكن انتهاضنا من الفردي، ولا من الكلّ. فتلك أحروجة مزيَّفة الطرح ومزيِّفة لكلّ إجابة سليمة معافاة. وليس علينا أن نكون إما مع الفرد وحده وبمفرده؛ وإما مع المجتمع كطاغٍ ووحيد (. . .) وكذلك هو أيضاً، على ذلك الغرار عينه، شأن الخطاب. فهذا كالمارد الكبير في تراثنا الإناسي: ليس هو بعينٍ واحدة أو باتجاه واحد؛ ولا هو بوجهٍ واحد؛ بل بإثْنَيْن متلاصقَيْن. وله أذنٌ غطاء: تغطِّي ما فوقه، موجّهة إلى الأعلى؛ وأُذن هي وطاء: يطؤها، يتمدد عليها، تحتانية، تراثية. وله وجهان: وجه يرى ما هو أمامه؛ وآخر يرى ما هو قادم من الوراء، من الغابر والماضي. له عينان (أو أربع): عينٌ تَحرس ما في الداخل، ما في الكنز؛ وأخرى تَرصد ما هو في خارج الكهف، في الظاهر. ومشكلات خطاب الفكر اليوم هي راهنية حاضرية؛ ومنها التراثي والغابري. لا! بل المشكلة هي بوجهٍ (أو عين) بادٍ مُنصبٌّ على ما هو أمامنا؛ وبوجه آخر ملاصقٍ غير منفصل منصب على ما هو وراءنا. وهكذا هكذا. . .

17 ـ يقودنا الاستناد إلى هذين الوجْهين المتلاصقين [للخطاب، أو للظاهرة] إلى تبريرٍ ـ أو إلى توضيح ـ لمحاولتنا في دَخْلَنة الإسقاطات والمنكرات الملقاة على المرأة أو على الشيطان، وما أشبه. . . بذلك فإن المرأة، في منظور موسّعتنا هذه، هي الميول العدوانية عند الرّجل؛ وهي الرغبة الجنسية المحبَطة؛ ونقائص المجتمع؛ ومخاوفه. . . أما الشيطان، وكما سنرى، فهو الـ «هذا» الثقافي؛ أي المقام المعروف بهذا الاسم في التحليلنفس. لقد قلنا ذلك ونشغِّله؛ وطبّقناه في تحليلنا للثقافة العربية التقليدية، ولأنماط الشخصية، بل وفي تصنيف المقامات الأساسية للشخصية (للجهاز النفسي). بعبارة أخرى، ووفق هذا المنظور، فإن الهٰذا والمرأة (أو الشيطان) مقولتان تتبادلان التوضيح؛ ومن ثم فإنّ صراعهما مع الأنا الأعلى [جهاز المحرَّم والمحظور] قابل لأن يُستخرج، فيوضع أمام الوعي والإرادة الملتزِمة.

18 ـ يقترب، ويقرّب، من النقطة السابقة، التكرار بأننا نتغذى من التحليل النفسي ومن الصحة العقلية: مستندين في ذلك إلى الوعي المفكْرَن بأننا لا ننطلق من خارج الذات العربية، ولا من فلسفةٍ غربيةٍ «غربيةٍ أو شرقية». لعلنا لم نقع، أو إننا شئنا أن لا نقع، في محاولة ز. ن. محمود وعبدالرحمن بدوي أو ما إلى ذلك ممن يُسقِط علينا فلسفة من خارج مجتمعنا التاريخي وسياقنا الحضاري. وحاولنا، ما أمكن، أن لا نقع في إوالية المستهلِك الناقل، والوكيل لبضاعة مستوردة. فهل أخذنا عن التحليل النفسي كثيراً؟ أخذنا مصطلحات ليست كثيرة؛ ومنهجاً بل روحاً. وهكذا، في جميع الأحوال

والمقامات، فإنّ علم النفس التكويني من جهة، وتطبيق المنهج النقداني الاستيعابي على ما استلهمناه من ثمرات التحليل النفسي بل الصحة العقلية، عاملان يؤيّدان هنا ادّعاءنا بأننا بقينا منغرسين بشدة في الخصوصي المنفتح المتطور، ومشدّدين النكير على الدخيلانية إلى حدّ لا يوقع في التعصّب والانقفال اللامسموح بهما، واللامقدور عليهما، في بناء التكييفانية المنفتحة.

19 ـ تَستدعي كلمة تعصّب وطني، أو قومي، ذكرياتٍ جماعيةً. وتستحثّ مصطلحات، وتوتّر بعض المشاعر: التعصّب يُعدي؛ ويتغاذى بين الأمم والثقافات. لكن ذلك هو ما يُظهِر ضرورة الحاجة إلى إنشاء علم يُطلَق عليه اسم: علم الرّضات الاستعمارية. فهذا ميدان معرفي شديد النفع لقراءة الماضي، ولاستطلاع الراهن واستقرائه، ولتحليل انجراحاتٍ فينا وفي الجلاّد عينه (مشاعره بالندامة أو بعكسها، رؤيته لنفسه، إفتخاره أو مزاعمه بنشاطه «التثاقفي»، المحاكمَة الذاتية لمحاولاته الراهنة للغسل أو للعودة المتنكرّة والجارحة. . .). هنا أيضاً ترد إلى الوعي، كي تتفكرن وتَتَمَذْهب، فكرة المناداة على علم [ميدان معرفي منظّم] يتكرس لدراسة أسباب القوة والهرم عند أمم أوروبية؛ وعند غيرها من الأمم التي تخطّت اليوم أوروبا، أو ترغب بذلك. إن علم الثقافة المقارن، أو علم الفلسفات المقارنة، لا يعني علماً قائماً بذاته أو ميداناً تام الاستقلال والاتساع والقوانين. فالمقصود هو نوع من وجوب تقسيم ميادين العلم[1]، أو الفروع المعرفية، بحيث ينفسح المجال للتخصّص في قطاعٍ من الأفكار المتقاربة المتداخلة والتي تتساعد وتتشارك.

20 ـ نستوعب الرؤية التوحيدية التقليدية، العائدة للتأثير في فكرنا الراهن، على نحوٍ مختلف عن القديم أو بأشكالٍ متكاملة. تتكامل العلوم؛ ولا تشاد التخوم الجامدة ولا التمرتب الهرميّ بين المعارف. تتضافر أو تتصارع كلها لخدمة الإنسان، وتوفير مكانته المرموقة في الكون وأمام الألوهية. وتتعدد القراءات للنص الواحد، وتتنوع المناهج، وتتغير الأحوال والميادين؛ وذلك كله في سبيل تأكيد الرؤية التوحيدية أو المنهج التوحيدي والمؤدي، بعد الصراع والتعاون، إلى المتعالي. كذلك، وكما مرّ أعلاه، تتكامل ـ في

---

(1) من التقسيمات أو الفروع، للمثال، أشرنا إلى: علم الانبيائية، والأوليائية (حيث المزارات العديدة المنتشرة في أريافنا المنوالية)، علم الكرامات الصوفية، علم المسكوكات اللفظية والسلوكية، علم الرّضات الاستعمارية والاستشراقية، علم الاستعمار الجديد والفرنكوفونية، علم النفس للعادات والتقاليد، علم المصطلحات المقارن، علم المعيوشات. . .

النهاية ـ صوب المتعالي وحوله الوجوهُ المتغيِّرةُ للفكر والروابط والظواهر، للثقافة في كلّيتها وتطبيعها للطبيعة أو تثقيفها للجِياوي[1].

تتكامل في تفسيرنا، على سبيل الشاهد، لفعلٍ ثقافي راهن هو تشميت العاطس، قطاعات المعيوش والرسمي، الرمزي والإيماني، المتعالي والاجتماعي والجسدي، البيولوجي والتاريخي والعقلي: فذلك السلوك لا يُفتَح أمام العقل المفسِّر، ومن ثم للعقل المغيِّر (المستقبلي)، إنْ لم يُطرح على أريكة التحليل النفسي الإناسي. هناك ستتكشّف أمامنا ظاهرةٌ منغرسة في التاريخ، واللاوعي، والإناسة. وسيكون علينا تدبّر الأحاديثية النبوية من وجهة حضورها الفعال في الراهن والممارَس؛ وليس من وجهة صحة حديث نبوي أو ضعفه أو وضعه. وسيقودنا المنهج إلى الانطلاق من الحاضر، مضخِّمين لمكوِّنات، باحثين عن الأعماق حيث المطمورات المدفونة أو التجارب الأولى النمطية. وسيكون علينا أن نتصور الزمن متداخل الأبعاد والتفاعل والحيوية: فلا يعني تقسيمه إلى ماض وحاضر ومستقبل تقسيماً خطّياً آليّاً. وثمة زمن هو الحاضر الماضوي، أو الماضي المستقبلي (الاستمراري)، والحاضر المستقبلي. الماضي يعود باستمرار؛ والحاضر يهرب إلى الماضي، ويَستشرِف المستقبل. فكأنّنا لا نفقد شيئاً، وما ننفيه يبقى حياً؛ نربط المتعالي بالتجريبي، والمطلق بالحسي والنسبي والتاريخي. . .

قلنا إنّ ذلك السلوك الثقافي، الذي قد يبدو مجانياً بلا معنًى أو مصطنعاً وحذلقة، يتغذّى من النبع واللاوعي والتجربة والطفولية والمخاوف الأولى والذكريات الآثارية المدفونة. ونقول إنّ رجوع الماضي للتحكّم بالحاضر يعطي الفعل الراهن معنى؛ ويعطيه أيضاً غاية: فذلك السلوك علائقي، ونابع من الداخل، ورمزي، وقصْده تكييفاني: فالتشميتُ كلمةٌ أو سلوكٌ يوفر الأمن، ويغطي الخوف من الموت (يمنع بسحرية الكلمة خروج روح العاطس من أنفه)، ويجدِّد الحياة، ويطيل العمر، ويقيم علائقية تماسكٍ في المجتمع أو بين الأفراد. بل إنّ ذلك التشميت هو، بَعْد أيضاً، آدابيٌّ أو عنصر في تعاملية [في ينبغياتٍ] تُميِّز الشخصية المسلمة إذْ تربطها بالجماعة والقيم، وتوحِّد رؤيةَ الجميع إلى الوجود والمصير.

21 ـ يختلف التعمير هنا، وفي الجزء الذي سيلي، عن الطريقة التي قادت

---

(1) أيُّ فعلٍ، أو سلوكٍ، هو فعل بيولوجي طبيعي؛ يُجَمْعَن ثم يُروحَن. وفيه يتكامل ويتغاذى: الطبيعي والاجتماعي والروحاني.

وحكمت، لضروراتٍ وتكوين رؤية شمّالة، العمارة المخصّصة للتربويات وعلم نفس الولد؛ وعن الطريقة الثانية التي خصصناها للفلسفة العربية الإسلامية في قطاعها «العَلْماني»، وفي بنيتها الاجتماعية السياسية، في رؤيتها للمجتمعِ والفعل السياسي المنعزلَيْن نَسْبِياً عن المتعالي والمستقلّين عن الماورائي واللاهوتي والغَيبي.

(. . .) كان العمل المخصّص للتربويات ـ في التجارب العربية الثلاث (النمطية التأسيسة ثم في الاجتهادانية فالجهادانية) ـ بحاجةٍ لأن يتقدّم على نحوٍ يحلّل كلّ شخصية على حدة. لكن هذا منهج غير كاف؛ وله نقائص!!! صحيح. ثم إنه لم يكن وحده المتّبع. فنحن لجأنا إلى النقد والاستيعاب، إلى إقلاق الوعي التربوي الراهن، إلى خلخلةِ تَطابقِ الفكر التربوي مع تراثه وراهنه، إلى المقاربة التاريخية والمقارنات، إلى ربطٍ مستمر ومملّ بين الفكر التربوي وواقعه الاجتماعي، بين الوعي والمحتمل، بين التربية والانجراحات والأماني بالشفاء، بين فعل المربيّ وحاجات الدول ورغبات السلطة. . . لم يكن عملنا ذاك إذاً تأرخةً خطية، ولا وفق سببية ميكانيكية، ولا في سياق رصْفٍ آليّ مستقيم، تسلسلي وحتمي: فلا وجود لشخصيات فكرية منعزلة فيما بينها، مسيَّجة ومسيِّجة على نفسها، ساكنة بلا تأثر وتغاذٍ وذهابيابية بين بعضها البعض. لقد كانت طريق ذَيْنك الكتابَيْن تفرض نفسها: كانت ضرورية لأنها غير مسبوقة؛ وتُظهِر الثراء ووحدة الشخصية في الزمان والمكان للذات العربية التاريخية اللاماهوية واللاجوهرانية، اللاخَطّيةِ واللاتدرّجية[1]

22 ـ ينبغي توضيحُ أسبابية الاهتمام الكبير بتعقّب الإواليات. لماذا كان تشديد النكير على إوالياتٍ ناقصة التكييف؟ لماذا استكشاف الطرق والعمليات الفعلية التي تقود السلوك، وتَحكُم إنتاج المعنى، وتوقِع في الاضطراب والتخلخل؟ لقد رأينا أنّ قوالب ذهنية باطنة، أو مناهج معرفية مضمَرة، تتحكّم في الوعي التربوي؛ بل وفي الوعي الفلسفي الذي نظّر للفعل السياسي وأنماط المجتمعات والمُدن (الدُّول). فكلّ التربوياتيين، من ابن جماعة أو الغزالي أو زين الدين أو غيرهم، كانوا يرفعون مذهبهم على أعمدةٍ واحدة متشابهة، على تقسيمات كبرى عريضة واحدة، على مداميك نسقٍ معرفي واحد هي على التوالي: الاستشهاد بآية، ثم بحديث، ثم بقولٍ مأثور أو حكمة، وبتجربة صحابيّ أو جليلٍ أو محدِّث. . . وكلّ من أولئك الكاتبين كان يؤكد ذاته،

(1) را: المعنى المقصود بالوحدة وبمبدأ الذات في استمرارها وتغيّراتها.

ويصقل فعله، عن طريق التقميش، وبإوالية التكديس والتجميع، وإقامة التوحيد أو بالجمع والضمّ ومحاربة المختلِف والمبتعِد واللامتجانس. كانت إواليات التفكير والتقسيم والتصنيف عند الجميع، وعند فلاسفتنا، متميزة بخصائص واحدة موحَّدة، وغْطية أكثر منها تحليلية، استنباطية أكثر مما هي منتِجة: تُراكِم أكثر مما تحاور أو تنتقد، وتكرر أكثر مما تصارع النبع والنمط الأصلي والمعلّم (المؤسِّس الأول، المؤسِّسون، أفلاطون وأرسطو، الأوائل، إلخ). فمن ابن سينا أو الفارابي، ومن ابن باجة حتى ابن رشد، ومن الطوسي حتى الدوّاني، لاحظنا أن الحكمة العملية [الأخلاق والسياسة، العلائقية والاجتماعيات والقيميات] مبنية على تقسيمات كبرى واحدة، على أسس وأجهزةٍ واحدة. تحكّم بهم ذلك النسق؛ وتلك البنية استمرت عند الجميع قائدة. هذا، ولا سيّما أنها بنية بقيت تتغاذى مع حقل تاريخي اتصف بالكثير من التكرار لمعانيه، وبإعادة إنتاج أفكاره وقواه وفئاته ووسائطه. وربما سنرى أدناه أنّ تلك الإواليات العقلية التي رأيناها قائدة في الفلسفة والتربويات كانت فاعلة محرِّكة أيضاً وهي هي، بعينها وبقدراتها، في التصوير، والآدابية، والتعاملية، والتفسير، والتأويل.

(...) واليوم، في هذا الجزء، ينصّب اهتمامنا على الإواليات لأنها الحِيَل العقلية[1]، أو لأنّها العمليات اللامباشرة والناقصة، في التكييف والإنتاج. فاستكشاف تلك الوسائل النفسية العقلية فرصة لمعرفة الانجراح والتجريح، ومن ثمّ للدخول في معركة التكييفانية؛ وأداة للتعلّم والتجاوز حيال نزعة الحداثة أو حيال الحداثانية المرجوة المرغوبة. ولقد أطلقنا على أُجْموعة الإواليات الناقصة اسم: المنطق التحتي تارة؛ وتارة أخرى هي البنى العميقة. إلا أنها، تحت جميع الأسماء، لا واعية حيناً؛ وأحياناً كثيرة هي غير مقصودة عن وعيٍ وبإرادة؛ وقد تكون غير بارزة أو غير واضحة... وهي دائماً الأسهل. تستدعينا إليها، تَجْذبنا، تُغرينا فنقع في سهولتها وفي تكييفها المزيَّف أو في ادّعائها بتوفير الصحة النفسية والسلامة الاجتماعية[2].

كان استكشاف إواليات الفكر التربوي أو الفكر الفلسفي، والتقاطُ أدوات الإنتاج المعرفي أو دعائم النسق المعرفي الكامنة، أمْرَين أكّدا لنا:

---

(1) قا: زيعور، «حيلة»، في: الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الانماء العربي، مج 1.
(2) را: الانشطار النفساني، أحلام اليقظة، الانسحاب والإواليات الأخرى في ردودها الناقصة وتحقيقاتها الوهمية اللفظية للاستقرار والتوكيد الذاتي.

أ/ أنّ ذلك النمط المعرفي الإنتاجي كان عـاماً، حتى عنـد سائـر أهل الفكـر (الكلام والحديث، العرفانيات والعقليمانية والعقلانية المحضـة، أهل البيـان وعلوم اللغة، الأدباء والمقشّمون، الآدابيون والحكماء. . .).

ب/ تلك الإواليات الذهنية تغاذت مع حقلٍ اجتماعي تاريخي ملائم.

ج/ استمرارَ تلك الإواليات في التجـربة العـربية الاجتهـادية بـلا كبير تغييـر أو تطور، بـرغم التغيّر في البنيـة الاجتمـاعيـة وبـرزو نمطٍ اجتمـاعي مهجّن وآخـر انبهـاري مغربَن.

د/ ضـرورةَ أو وجوبَ الانتفـاع من النقدانيـة الاستيعابيـة في هذا المضمـار من أجـل التطوير اللامتوقف لتجربتنا الراهنة، للتكييفانية الخلاقة المتحررة، للحداثـانية في التفكير والتنظير، في عالم الأذهان وفي مستويات العيش، وفي طرائق إنتاج اللقمة والفكـرة، في عالم الأعيـان كما في عـوالم السمسمـة، ومـا لا «يصحّ شهـوده»، و«أبطن البواطن»، والـرّانّ، وما «لا يُعلَم كنهـه». . . فما نتعلمـه هـو ضـرورة أن نستخرج المدفونات الحيـة، والأحداث الطفليـة [الأساسيـة] الهاجعـة، ثم يكون علينا أن نضع تلك المكبوتات (القيعان، واللاواعيات) أمام الـوعي؛ ثم أمام إرادة التغيير ولتوفيـر النضج العـواطفي والسلوك العقلاني (راجـع التكييفانيـة، الصحة العقلية، إلخ. . .).

23 ـ لعـل التصويـر العربي، عنـد الواسـطي (ت 634) على سبيل العيّنـة، طريق قصير إلى استكشاف الفكر العربي. أودّ أولاً أن أرجع هنا إلى قـولة [فكـرة، مقال، قيلة، خطاب] عربيـة، شديـدة التأثيـر عليّ وشديـد الثقة بهـا، مفادهـا أن ما في الأعيـان يوضِـح ما في الأذهـان (وبـالعكس): فهـذان البُعـدان لـلإنسـان متضـافـران ويتعـزّزان بسببيـة ليست ميكانيكيةً، وبمرورٍ بينهما ليس مستقيمـاً ولا خطّيـاً مبسّطاً. إننـا ننطلق من تلك المـانويـة تسهيلاً للنظر وتعجيلاً للظفر، دون أن ننسى النسبي أو وحدتهما العضـوية (وذاك مـا سنراه يرجع باستمرار في هـذا الكتاب بصـدد كل الثنـائيات: نـرغب بها، ثم نتخـطاها بنقـدانية استيعـابية). ثم مـاذا بعد ذلـك؟ بعد ذلـك نقول: إنّ التصـوير عنـد الواسـطي طريق إلى التصوّر (التصوير) الذهني، إلى الذهن، إلى الثقافة العربية. فما تقوله أو تعبّر عنه لوحات الـواسطي نكتشفـه على شكل تصـويـرات مجـرّدة، أو تصـوّرات ذهنيـة، أو علـى شكـل أفهومات؛ كأنّ قانـوناً واحـداً يحكم النّوعين أو النمـطَين: المحسوس والفكـري، النظري والتطبيقي، المجرّد والممارَس، المصوَّر بالريشة والمصوَّر بالعقل، الصورة والتصوّر.

(. . .) لا تعطي لوحةُ الواسطي أهمية أو أولية للبعدَيْن المكاني والزماني، للمسافة والمساحة. فالأبعاد الهندسية والمحسوسة تترك المجال للمتعالي والرمزي، للاعتباري والمعنوي والروحي. إن السلطان، للمثال، وإنْ كان بعيداً، يَظهر الأضخم والأبرز لأنه في الواقع هو صاحب المكان الأول أو المكانة الأولى في السلّم الاجتماعي. وكذا كلبه، وثيابه، وجسمه، والألوان، والمساحة المخصصة له في اللوحة. كل الأجزاء تتوحّد وتتغير لإظهاره، للالتقاء عنده، لمصلحته وتكريسه. هنا يتبدّى أيضاً أنّ الربانيّ هو المقصود والأساسي؛ والبشر كلهم (كلُّ الأجزاء) عناصر أو أشياء تدور في فلكه. فالمحسوس مخضَّعٌ، مستغَلٌّ أو موظّف في اللوحة لتنوير ذلك المقصود المتعالي والأكبر. وسنرى أنّ التصوير الإسلامي يؤكد ما نراه في التعاملية، وفي العرفان، والفلسفة، والأحاديثية، والثقافة العامة، وشتى الإنجازات الفكرية والحضارية. كلّ ذلك يؤكد أن البطل هو الأهم: كل شيء مخضَّعٌ لما هو صاحب المكانة الرفيعة؛ كلّ شيء مربوطٌ بما هو أرفعَ فأرفع داخل نسقٍ كلّياني شمّال.

24 ـ في الأدب، في علوم البيان واللغة، نلاقي الإواليات الفعلية عينها التي التقطناها متحكّمة في التصوير، والفلسفة، والفكر النظري المُمَنْهَج. كما نلاقيها في الآدابية والتعاملية؛ في عاداتٍ مشتركةٍ واحتفالاتِ استعمال المكان والمكانة والزمان؛ في طرائق الاستعمال الاجتماعي للضيافة، والمؤاكلة، والزيارة، والمنادمة، والمشاورة. . . بكلمة تودّ القول الأكثر، إنّ الآدابية وجهٌ عمليٌّ للفكر النظري: وهي الجانب المنظور (المنفَّذ في الجسد) لرؤيتنا في الوجود والنظر والقيم. فآدابية المعلّم والمؤذّن، أو الأب والولد والخدم، هي واجبيةٌ أو مجموعة واجباتٍ تحكم العلائق والنشاط، الفكر والممارسة، النوايا والأفعال. التعاملية عمودية القيم: قيمها متمحوِرةٌ حول المكانة والمكان؛ ومتحركة بالعدل والرحمة وليس بالمساواة. فالناس يتعاملون وفق تمرتبٍ تسلسلي للقيم، وفي نسقٍ اجتماعي ثقافي يربطهم بالسلطة على نحو متدرّج، أو في منظور لا يرى إلا التشابه والتكرار والكلّ والتشميل: يُدرَج الجميعُ في وحدةٍ متشابهة، وفي مسكوكاتٍ مكرَّرة ثابتة مجمَّدة، وفي نظامٍ واحد أو نسقٍ عام موحَّد. إنّ الآدابية، التي قرأناها في الجزء السابق من هذه الموسَّعة، كانت عندنا كالمدخل الملكي إلى الروح (إلى النفس أو الفكر والوعي)؛ كانت كالفلسفة والفقهيات والكلاميات والتربويات. لذلك، فالاهتمام بها، بالمسكوكات في السلوك واليَنْبَغِيّات والتعبير، اهتمامٌ بالفكر المُجَسْدَن وبالفكر المحض. فالبحث عن الثقافة في بُعدها الآخر، في التعاملي

والعملي، لا يُستغنى عنه لمعرفة الثقافة برمتها: لمعرفة (وتغيير) بنية العلم (أو النظر، أو السلوك) التي حكمت الفكر العربي الإسلامي؛ ولمعرفة اللاواعي والمستور والهامشي كي نعقلِنه ثم نتجاوزه في بناء صحتنا النفسية.

تتحكّم بالتعاملية، في مجال التّحية على سبيل الشاهد، قواعد مستورة، ورؤيةٌ للوجود مضمرَةٌ مجفّة. ينفعنا علم نفس العادات والتقاليد [أو الإناسة، والنياسة] في استكشاف الدلالات الكامنة واللاواعية، المعيوشة واللامفكّر فيها، في قواعد تلك التعاملية. فالماشي يجب أن يلقي التحيةَ على الجالس، والكبير على الصغير، والفرد على الجماعة، والسليم على المريض، والمرأة على الرجل، والكافر على المؤمن. تكشف هذه اليَنْبَغِيّات عن رؤيتنا للوجود التي توجد أيضاً في علوم اللغة، والكلاميات، والفقهيات، والفن، والفلسفة والتصوير: تَمَرْتبٌ للقيم، شَمْلَنةٌ للأفراد في وحدةٍ وهرَمية، طغيان الأول والثابت والأصل، أولويةٌ للرئيس والرجل والمطلق[1].

25 ـ لكن! ألا توقع القولةَ في النسق الواحد أو بنظامٍ مشترك عام، يحكُم العلومَ والتربوياتَ والفلسفة والشعر، أو الفقهيات والكلاميات ومنطق الأصول، في أخطارٍ هي التسطيح، والتبسيطِ، والاختزال، وإغفال التعقُّد؟ الغنى، والمطمورات الهاجعات؟ لا نلجأ هنا عموماً للتعمّل والحذلقة كي نستطيع إدخال المطمور والمتنوِّع، في بنية واحدة أو هيكلٍ أَجْمعَي شديد الطموحِ لتفسير كل الظواهر، وكلّ ما في الظاهرة الواحدة. لذلك، وبسبب ذلك أو نتيجةً لمخاطر تلك الرؤية، لا بدّ من الحذر والنقد الاستيعابي: هناك رَيْعٌ وصواب؛ لكنّ النفع والصواب هنا ليسا غير منفِّرَيْن بمبالغتهما وشططهما.

جلسة ثانية

1 ـ إن حاجات الثقافة، في تكرارٍ تلخيصي، هي علوم الطبيعة معاً وعلوم المجتمع والإنسان. ففي هذه الموسّعة، بجميع أجزائها، بدت لنا ضروريةً، وليس فقط قوتاً للجسم الثقافي المستقبلي، الدراساتُ المتناقحةُ المتواصلة للحقل الاجتماعي

(1) الماشي يسلّم على القاعد = القاعد هو الأبقى أو الباقي، الثابت، الأقدم الأول. الصغير هو الذي يسلّم على الكبير = الكبير هو الأبقى والأهم والثابت و... المرأة تسلّم = هي الأدنى... هناك إذاً: كلّيانية، شَمْلَنة، هيمنةُ الأصل والجماعة والموروث، تسلسلٌ ثابت خالد.

بظواهره المترابطة وبنيته وعلائقيته. كما أنّ تغذيةً متوازنة لذلك الجسم تفرض إثراءه بالبحوث النفسانية التي تلوّن الثقافة برهافةٍ ورقّة؛ وتكشف أغوار المِخيال والجسدي والرمزي أو أبعاد الحياة وكيف نحيا... فالتراث العربي الحيّ، والواقع الراهن (المتجه باستمرار وبحتمية نحو المستقبل)، والمعرفة (التي لا تبلغ الكمال ولا تُروىٰ) بالشخصية البشرية في أبعادها المتعددة ووجودها المرتبط بلا انفصال عن الآخر والنحن؛ كلُّها موضوعاتٌ محورية تزداد اتضاحاً بازدياد المقاربات النفسانية، وباستعمال المناهج النفسانية في قطاعَيْها الطبيعاني والإنساناني، وبتوسيع رؤي ميادين علم النفس (وعلم المجتمع).

2 ـ إنّ الحاجات للمعرفيّ المحض، لانبثاث معطيات علوم الطبيعة والمناهج المتعددة لهذه العلوم، ليست معادية ولا هي في وضعِ تنافسٍ على الأولوية أو الأكثر نفعيةً مع علوم الإنسان والمجتمع والنفس. فلسنا هنا أمام أُحْروجة، حتى وإنْ بدا قريباً من العبادة، أو من التقديس، شغفنا بالدّقة والصرامة، بالمنهج الرياضي، بالفكر العلمي المحض، بالخطاب العلمي الذي يقطّع ويزن، يحلّل ويحصي، يقارن ويفتش عن «القوانين» الشاملة العامة. كما تكون هنا نافعةً، ونحن نتمحور في هذه الموسّعة حول النافع ومعايير المُحْيي والمنقِذ والضروريّ الوجود، الإشارةُ إلى أنّ الاهتمام بكيف نحيا (وكيف نفكر، وكيف نعالج القيم) اهتمامٌ مرتبط برؤية للوجود منظّمة شمّالة. وتلك الرؤيةُ التي تفسِّر، وتَنْظُر في المُغيِّر، هي خطابُ الفلسفةِ الذي هو أوسع من خطاب العلم، وأبعد مدىً وشُمولية؛ وليس أقلّ أهمية ولا أدنى شأواً وشأناً، لأنه يهتم بالإنسان كله المنخرط في الحياة والتاريخي والعقلانية، بالالتزام والتواصلية والقِيَم.

3 ـ أترك الحكمَ مفتوحاً بصدد مسعىً غير بارزٍ حيناً، ومنبري أبوي في أماكن قليلة، قاصدٍ لدَخْلَنة الصراع الفكري العالمي، أو لنقْلِ موضوعاتِ الفكر عموماً إلى قلب الثقافة العربية. فمثلاً، أنا أفضّل اللجوء إلى بدوي ووجودانيته [فلسفته الوجودية] بدلاً من الإشارة ـ ما دام ذلك ممكِناً وغير مقفِل ـ إلى اسم أجنبي. وكذلك أنا أقول: الوضعانية العربية، فأحذف بذلك من مرجعيتي الثقافية أسماء غريبةً عديدةً نفعُها قليل، وجَرحُها كثيرٌ للقارىء والمتثقّف، للوعي واللاوعي، للمستقبل والنحن. ولن أطيل. فقد كنتُ في «مذاهب علم النفس»، أي منذ بداية السّلّم، أشرتُ إلى مخاطر المرجعيةِ (بمعناها الواسع، وليس فقط من حيث هي أسماءٌ وكتب وكاتبون ومصطلحاتٌ من فكر أجنبي واحد هو فرنسي، أو إنكليزي فقط) الأجنبيةِ المتهدِّلة، الجارحة والمهدِّلةِ للفكر المحلّي،

ولمشاعرنا حول القبول بذاتنا أي الثقةِ بالمستقبل والقدرات على التكيّف الخلاق.

بل ولعل الأيسر، عملياً وليس فقط من أجل الصحة النفسية للفكر ومستقبله، محاورة كاتبٍ عربي استلهم روسيا الشيوعية السوفياتية بدلاً من الرطانة بكلمات وأسماء ذات ضجيج. وذلك نظرٌ هو، بلا مواربة، بعيد جداً عن أن يكون عدم إعجابٍ بأعلام الأدب العالمي: دوسْتويفسكي، هو لْدَرْلِنْ، هوغو،... وسبق أن أشرت إلى النفور والنّبذ يُسْتثاران أمام العرض الاستبداخي (الإسْتِتْرافي) لمستشرقين؛ دون أن يعني ذلك عدم تقديرنا حتى للأب لامنس، والأشد منه غرقاً في الذاتاني ورفض الآخرين المَرَضي:

الحوار الفِيّاوي، العربي العربي، دليلُ نضجٍ وثقة. فلماذا تكون «العواطف» أو الذاتانية هي التي تقودنا إلى مناقشة البنيوي الأجنبي، ولا تؤدي إلى محاورة البنيوي (أو التفكيكي) العربي سواء أكان ناقلاً، أم مولّهاً، أم مجرّد مطبّقٍ وداعٍ لتلك الأُدْروجة [الموضة]؟ ثم، والأهمّ، أليس ما أتركه معلّقاً ولحكم من يشاء هو هو ما يفعله الكاتب المتين في ثقافات معروفة؟

4 ـ ما ورد أعلاه بصدد المنهج لا يعني أبداً هنا، ولا فيالتحليلات السابقة، القولة بوجود منهجٍ موحَّدٍ عاتٍ يطبَّق بتعسف ومن الخارج على كلّ ظاهرة، وعلى كلّ ما في كلّ ظاهرة. فقد رأينا في أجزاء سابقة أن المناهج متكاملة، متعددة؛ وقلَّ أنْ نجد اتفاقاً كبيراً بين الدارسين حول الطرائق. بالعكس قد نلاقي التناقض، أو التحارب المستمر. والأهمّ، كان وما يزال في هذا الجزء، هو التفاعل الحيّ بين الموضوعاني والذاتاني، والتناضح العضوي بينهما، ووحدتهما التكاملية.

5 ـ باختصار، كلّ منهج اتبعناه، كان يُنتَقد أيضاً[1]. وكان يتغير بتغير الموضوع، دون الوقوع في زيف القول بمنهجٍ لا يُغلب، ومطلّق البراءة كامل الاستقلال! إنّ الفصل بين الموضوع [الغَرَض] والمنهج ليس سهلاً؛ ووحدتهما بل تفاعلهما هو الأجدى والأوعد. والفصل بينهما ليس ميكانيكياً؛ ولا هو قَطْعي، أو هندسي دقيق: كلاهما يخدم الآخر، ويتعاضد معه أو يُستخرج منه. لكن أيّاً منهما لن يُضغَط أو يُبْتَسَر كي يرتدّ إلى الآخر. والمنهجان، الأمبيريقي أو التجريبي ثم العقلاني المحض، يتحاوران ويتبادلان

(1) استعملنا منهج العيّنات؛ وانتقدناه بقسوة: أشرنا إلى التجزيء والاصطناعية والنقص في طرائق الاستمارة والمقابلة، والمنهج الوصفي، والوِصافة، والأمبيريقي، وكسل المنهج البنيوي ولاتاريخيته. وانتقدنا المنهج العقلاني المحض، والتجريبي المحض، بعد الثناء عليهما وتوظيف حسناتهما.

الضبط والغذاء: يتكاملان ويتفاعلان.

6 - لا يستطيع منهج الدراسة هنا أن يُبقي الثقافة التغييرية في موقفٍ فاتر، ولا في موقفٍ محايد أو متقبّل ومتلقٍّ، حيال الراسخ تسميته، في ثقافتنا التراثية المعهودة، باسم الحكمة المتعالية، أو المسكوت عنها، أو المضنون بها على غير أهلها. . . فهذه الحكمة المتحكّمة، أو التي يُطلب لها أن تبقى في عتمةٍ أو مهيمنة ولا يصحّ الاقتراب منها ومقاربتها بالتحليل والمقارنة، لا تستطيع اليوم أن تبقى محافظة على مركزها المسيطِر، ولا على البقاء خارج مناهج العقل وطرائق الدراسة المعروفة في علوم الطبيعة والنفس والمجتمع، ولا على الادّعاء بأنها حكمة تحتكر الحقيقة وتصلنا وحدها بالكائن الأسمى: لا للسياج بين مواقع النظر، ومنتوجات العقل أو ميادين الفكر. وتلك الرؤيةُ الخاصة للحكمة المضنون بها خاصة جداً؛ أو هي رؤية متميزة سلفاً، وشديدةُ الغرق في الذاتاني أو العندياتي أو حيث الادعاء بعدم قدرة العقل على الاختراق والنفاذ والتفعيل. لا توافق مناهج النظر، في فكرنا المعاصر، على إبقاء سيطرة العِرفاني، والحدساني والصوفي.

7 - وكذلك، في مجال آخر، في مجال تحليل ظواهر الواقع اليوم، فإن المنهج يحرّك ويؤسّس. فللمثال، لقد أحصينا، في الجزء الثالث، عشرات التغييرات في سلوكاتٍ (قد تُظَنّ طفيفة) تسرّبت إلينا؛ وما تزال تترسّخ باستمرار وتَناقُح: فالانتقال إلى استعمال الغاز في المطبخ، أو إلى وجود المخبز الآلي في القرية، أو إلى دخول الكرسي والساعة والقنّينة والباطون والتخت، عدا الإذاعة المسموعة والمرئية، أحدث انفجاراً تغييرياً. والتغييرانية تتغذى بتحليل تلك النقلة للسلوك والوعي إلى طور مختلفٍ عن المعهود؛ وبمقاربة ما لم يُدرس أو يُلحَظ، أي ما بقي في الظّلّ والمعيوش واللامكتوب واللاواعي العام؛ وبدراية الطارىء على المنقول المستورَد إذْ يأخذ هذا معنًى جديداً بعد أن غُرِس عندنا مختلِفاً عن المعنى المُحِفّ به أصلاً في «بلد المنشأ» (وهنا نجد أنّ دلالاتٍ محفّةً جديدة تتكوّن، وتغدو سيوشةً متناقِحة). كلُّ تلك التغييرات، والمعاني الجديدة بوضوحٍ أو الماثلة في الظلال والمُحِفّات المحيطة، لم تُدرس بكفاية في فكرنا الحديث؛ ولم توجَّه صوب تكييفانيةٍ مخطَّطةٍ أو في تصور عام تغييرانيّ. والأهمّ أيضاً، من جهة أخرى، هو أنّ تلك التعديلات في العنصر أحدثت تطوراً في البنية العامة، في الميزات العامة والخصوصية، في «روح» (؟) المجتمع، في نسق الاتجاهات والخصائص والقيم، في التصورات والرؤية المعهودة الخاصة بالجماعة والتواصلي والمحلي(1). وهذا،

(1) قا: ما كتبناه تحت مصطلحَيّ: إيثوس، إيدوس، وروح المعاصرة.

دون أن ننسى ما هو واقعي وعياني، أي التطورات التي دخلت على مستويات العيش (تقنية، زراعية، مدرسية، سكنية، ثقافية، صناعية، إقامية، حضارية، اقتصادية. . .) بتدفقٍ وغداقةٍ كالسيول.

8 ـ لا نأخذ من ابن سينا أو محمد عبده، من ابن الهيثم أو الغزالي، مضموناً فقط بل والنشاط: نأخذ منهم ما لم يفكّروا فيه، أو لم يتجاسروا على قوله، ما أغفلوه قصداً أو لم يدروا به وينتبهوا إليه، ما غاب عندهم وليس فقط ما حضر، ما ننفيه أو نرفضه أو نشكّك به عندهم. إلا أنّ هذا الموقف لا يعني أنهم لم يقولوا ما غطّى عصرهم وردّ على همومهم؛ أو أننا نقول اليوم بإلغائهم أو بعدم وجوب إعادة استكشافهم وفقاً لمنهجيةٍ معاصرة ولمطالب الحاضر والمستقبل. إن الحكمة النظرية، عندنا اليوم كما كانت عند الكندي ومن تلاه من أسلافنا، نظرٌ على نظر، وفَهْمٌ على فهم، وعودٌ على البدايات؛ دون توهُّم أننا سنقول في هذه الأيام الكلمة الأخيرة. فلسنا في مجال العلم. ذلك أنه في مجال العلم يجوز لنا توقع ثورةٍ على ثورة النِّسْبانية التي قوّضت «قوانين» الفيزياء السابقة؛ أما في الفلسفة فإن الحال مختلف: ننتقِد، نستوعِب، نسعى للتجاوز.

9 ـ تفسِّر منهجيتنا، في هذا الجزء وفيما سبق، المصطلحاتِ الدينية التي تهمّنا هنا، بعوامل سياسية اجتماعية: مؤمن وكافر، منّا وضدّنا، الفرقة الناجية، الشورى، العِصمة، أعمال الخليفة أو الحاكم المظنون أنها دينية محضة، تَرافُض المذاهب، المصطلحات الأساسية للمذهب أو للطائفة أو للغرفة داخل البيت الإسلامي الرّحْب، خصائص الرئيس المثالي ووظائفه في ميدان «السياسة الشرعية». . . فذلك النوع من التفسير يعطينا قدرة على النقد الاستيعابي، ومن ثم على الإبقاء على توتّرٍ دافع إلى التغيير والاعتبار، إلى التبصّر وأخذ «الذِّكْرى» والموعظة حيال النظر في المستقبل والتكييفانية. ثم إنّ النقد الفلسفي يُتيح لنا طرْحَ التساؤلِ حول الرؤية والميادين والمناهج، حول البدايات واليقينيات والمسلّمات، حول المشكلات والافتراضات الكبرى. فبذلك تتوجه مواقفنا نحو الفهم المنفتح المتجدد، اللامرعِب واللامحبِط، للألوهية في علائقيتها مع الإنسان في وجوده ومآله، في علومه الوضعية والاجتماعية، في مكانته وقيمه.

1 ـ ينتفع الفكر العربي الراهن من التوجّهات التي تُقوِّض، وترفُض، وتقتل معنوياً أو تحذُف وتَستنكِر. . . فالمردودية هنا ملحوظة. وما هو سلبي، أو مخلخِل هدّام، وما هو ناقد للمعلومات، داخل التكييفانية العربية الراهنة، دليل على الحيوية والعافية ونُشدان الرشدانية. إنّ نقد التوجّهات التي تلفِّق أو تنتقي ـ كنقد المشاريع الكبرى في الثقافة والأشْمليات والحال التاريخي، عمليةٌ نافعة ضرورية: إنها جنب لاصقٌ متكامل لعملية البناء وإعادة المَعْنَية. فإبراز المنجرِح والسلبي، والكشفُ عن اللاعقلاني والإشكالي، خطوةٌ هي نفيُ الوقوفِ في عملية المشي والحركة. كما أنّ فكرنا صار مؤسَّساً بحيث إنه يَنتقِد، ومن ثم يستوعب ويتجاوز، ثوراتٍ أظهرت قدرة اللاواعي، والألْسني، والبنيوي، والسيميائي، والإناسي، ومنطق العلوم الوضعية الراهن.

2 ـ نريد الأبحاث العِلْميائية [الابيستيمولوجية] التي تعالج مشكلات المعرفة، وقضايا العلم، والخطاب العلمي. وليس ذلك فقط لإقامة التفكير المتغذّي بالفيزياء الحديثة والذرية والرياضيات المعاصرة؛ بل وأيضاً لتنشيط الفكر التقدّمي، والفكر الذي يُؤَنْسِن الإنسان أو يعمِّق الإنسانية في أبعادنا على نحو علمي مُؤَنْسَنٍ يطورنا وتقود عقلانياته خطانا نحو الغداتية المقتدِرة. كما تُطلب العلميائية لأنها تُغذّي الطموحَ الذي يطوِّر الخطابَ العلمي، ويغني فكر العلم وفلسفة المعرفة، ويُسهِم في إنتاج المعرفيات كقطاع طموح في الفلسفة. . . ولعلنا لا نوضح الواضح هنا إنْ ألحَفنا على نفع المعرفياتية في دراستها النقدية، أو في اهتمامها بدراسة الطرائقيةِ (ثم مبادىء، وفرضيات، أو فلسفة، و«قوانين» أو المصطلحات الكبرى) لعلومٍ نقول إنها خاصة بالمجتمع العربي ومرجعياته وانجراحاته.

3 ـ نريد الخطاب الفلسفي الذي ينبثّ في الثقافة كي يقود العقليةَ المنفتحة، والسلوك المعافى، من حيث الحداثانيةُ وروحُ المعاصرة. فإلى جانب الفلسفة التي تنكفىء على ذاتها، والتي نلقاها في الأنساق (الفارابي، ابن سينا، بدوي، ز. ن. محمود. . .) والنشاط الفلسفي المحض، يتسع الوعي التنظيري الراهن بفعل الخطاب الفلسفي الذي يُحرِّك المنتوج الأدبي عند نجيب محفوظ، والعقاد، وطه حسين. . . كما أننا انتفعنا كثيراً من الخطاب الفلسفي في القرن الماضي عبْر أعمال الطهطاوي والأفغاني وغيرهما ممن نقرأ فلسفتهم ـ أو الفلسفة عندهم ـ مطبَّقةً على الاجتهاد الديني الحضاري، على الخطاب الديني الاجتماعي، على الحضارة العربية الإسلامية ومستقبلها.

4 ـ إلا أننا ـ وكما سنرى خاصة في جزء آخر ـ لا نطالب بالموقف الفلسفي الذي يكرِّس كل جهازه، أو آلته وأدواته، لتكديس النقد الحاسم البتّار على الخطاب الديني[1]. نتلبّث قليلاً هنا لتنفس الحرية؛ ثم نوضح: إنّ العقلانية المحضة، الفلسفة المحضة، قطاع مرغوب، عزيز. وقد لا أفضّل أن أعمل إلا فيه؛ وقد لا أفضّل عليه قطاعاً آخر. لكن الموقف الشمّال، الإزائي والأجمعي، وإذْ ينطلق من رؤية المهتمّ بالصحة النفسية العقلية للحقل والفضاء، هو موقفٌ لا يرضى بأن نصبّ كلّ النقد على الخطاب الديني ولا سيما المتطرّف المتمثّل بسيّد قطب (أو المودودي، الندوي. . .)[2]. إنّ ما تقوله الفلسفة من أنّ ذلك الخطاب غير تاريخي، قَطْعي، دوغمائي، غير محاوِر، مرتكز على مسلّماتٍ وإيمانياتٍ أو اعتقادات، هو قول معروف. لكنه ليس حلاً للمشكلة التي نرى إنها مشكلة الصحة النفسية العقلية أو التكييفانية المنفتحة.

يردُّ الخطابُ الديني على كل ذلك مهاجماً الفلسفة؛ وعنده المرجَع الفعال، والوقود المحرِّك، والنُسغ الذي يُحيي ويُحفِّز. . . وما يقوله هنا قدير. وهو يرغب بإقامة آلة إنتاج المكّوك الفضائي، والقمر الصناعي، والفكر المنقِذ للبشرية كافة، و. . .، و. . . فهل إذاً نقبل بفلسفةٍ هَمُّها فقط إنتاج، وإعادة إنتاج، الأحكام الناقدة للدين، والمواقف ضده أو المخاصِمة؟ لماذا هذه العدائية؟ لماذا هذه الرؤيةُ الضيّقة للفلسفة؟ ألا نجعل من الفلسفة هنا احتكارية، تسلّطية، ذات ادّعاءاتٍ، وسجالية، بل وقَطْعية وايديولوجيا؟

من هنا كان الخطاب المعافى نفسياً وعقلياً هو الذي ـ إنْ شاء البحث أو التأثير في الخطاب الديني المتشدِّد ـ ينتقد من الداخل. فالذي يودّ أنْ يحاور سيّد قطب، أو حسن البنّا ومن إليه، سيكون في الموقف المتّزن إنْ أعاد قراءة خطاب الوحي الإسلامي بحيث يبيّن لنا أنّ سيد قطب تشدّد، أو قرأ بمنظورٍ خاص ضيّق، أو عادى نصوصاً وارتكز على نصوص، أو أغفل الخصائص التي ميزت عبر التاريخ خطاب الوحي عن تفسيراته الاجتماعية السياسية وعن الظواهر الإسلامية المتعددة. ذاك أنّ القراءة المجتمعية والمعرفية، النقدانية الاستيعابية، تميز هنا بين خطاب المتشدد وخطابٍ منفتح ينادي بإسلام يكون مغذّياً وغذاءً للالتزام بالإنسان، بالوحي الذي هو قراءةٌ راهنة حية للحياة

(1) كانت مشكلات الخطاب الديني هي الأولى. ومن ردود الفعل السيئة الناقصة، باسم الفلسفة راهناً، الدعوة إلى إنصات ذلك الخطاب وتغييبه.

(2) قد يكون نافعاً تدبّر الأصل الهندي لهؤلاء الأقطاب (ومنهم، ربّما، سيّد قطب).

والراهن، بالتأجّج لتشييد العلائقية الاتزانية، وترسيخ الحرية النضالية، والاقتصاد المُؤَنْسَن والعلوم المؤنسِنة. هل ذلك صعب؟ طبعاً! يُذكَر: مستغلّو الدين، وتجّاره، من يتغطى ويتمطط، من ينجرح منه، من يخشى سلطة الحرْف؛ بل ومن يرتعِب مما فعله (والمهيّأ لأن يفعله) المقرّظون.

5 ـ لا نودّ أن يكون الخطاب الإسلامي، والخطاب المُسْلم (المتديِّن والمغذّي للتديُّن)، موضع كل نكيرٍ وكل تهمة أو مثلبة. المطلوب فلسفياً، المنادى عليه أو المعافي والمعافى، هو أن يزدهر الالتزام بالإنسان داخل كل خطاب. والرُشْدانية هنا لا تُلغي؛ بل تَرضى بالانفتاح على كل خطاب يناظِر أو يحاور، ويناضل لبناء الواقع وتغييره، ويصبو لأن يتأسس على العقلانية ويقدِّم إسهامه ونقطةَ نظره. وهذا يعني أننا نريد الخطاب الإسلامي المتعدد، المختلِف التوجّهات والدلالات؛ ذاك الذي يعكس صراعات نمطٍ اجتماعي فكري. فالخطابُ الإسلامي لا يعادى في حقلٍ ديموقراطي حر منفتِح؛ ولا يؤثّم ويجرَّم إذْ هو أيضاً فكر يودّ أن يكون فاعلاً، ونشاطاً قاصداً لتحقيق التكييفانية لفضائنا ومستقبلنا، للإنسان والجماعة. وذاك الفكر يدعى لأن يبقى منغرساً، ولأن يتوجه صوب المستقبلي والعياني؛ وهو إيجابي إن التزم أيضاً بمعاداة الدوغماطية، والأحكام القطعية، والرؤية اللاتاريخية.

إغناء الخطاب الإسلامي خاصة، والخطاب المسلم، بالمنهجية النقدية التاريخية وبحيث تعطى قيمةٌ أولى للتفسير التاريخي الاجتماعي لمضامين الدين وتوجهات الفكر الديني القديم والراهن، عملٌ يغني الذات. وذاك القصد ليس خارج فعلنا أو رغبتنا، في هذه الموسَّعة، دون أن نتخصص في ذلك أو نتعمق، دون أن نؤيد ذلك الخطاب أو نرفضه. فنحن خارج إعطاء حكْمٍ قيميٍّ هنا[1].

6 ـ تبقى نقطة أخرى، قبل البدء بفقرة جديدة، حول خصائص الفلسفة التي تؤسِّس خطابنا في الإبداع الفكري، في الممارسة، في الدفاع عن الحرية، في المطالبة بالتنظيم الأمثل للحقل بموارده وأهله، في التوجّه بعقلانيةٍ لخدمة الإنسان، في التكييفانية

---

(1) العَلمانية موضوع أخذ مكانة هائلة. لكن قليلة الجدوى. فأحروجة إما الدِّين وإما العلمانية، موضوع أسيء طرحه. وقولنا هذا لا يجرحه أننا نفرِّق بين إسلامي (ثقافة، تاريخ، توجّه فلسفي) ومسلم (دين = تكاليف ومناسك...)، ولا أننا لا نعادي تلبيس الفعل السياسي عباءة كهنوتية. نظام الحكم في تاريخنا (الأموي، العباسي، الفاطمي، المملوكي، العثماني) إسلامي وليس مسلماً.

والرشدانية. . . نودّ الفلسفةَ التي تكون نقدانية [نقدية المنهج والمنزع والرؤية] في مجال العلائق والظواهر الاجتماعية السياسية، في مجال المجتمع والعقل والقيم، في النظام العالمي أو الذمة العالمية للإنسان والثقافة والكوكب. . . والفلسفة المنادى عليها عندنا تَدرسُ الظاهرة الماورائية، والمنحى المتعالي، والمتعالي، بعقلانيةٍ وأسسٍ فكريةٍ منهجية. . . وفي هذا الصدد نلاحظ أنّ النشاط الفلسفيّ عندنا مترسِّخ؛ ويرسِّخ أقدامه عبر الوعي الفلسفي العربي الإسلامي حيث تحرّك الفارابي، وابن سينا، والدواني. . . وذلك كله دون خوفٍ من نقد الأنساق الفلسفية، أو من تشييد الجديد المعاصر منها. مع اهتمامٍ بأهل المعرفة العملية، والاقتصادي، والعلائقي، والبنى، والالتزام، والعمل (راجع الجزء التالي من هذه الموسّعة).

7 ـ ترفض الفلسفةُ، التي هي وقود الثقافة المنفتحة، الانقفال والتعصّب. لكنها فلسفة ترفض، وعلى نحو أقوى وأشمل، التبعيةَ لثقافةٍ أجنبية (فرنسية، على سبيل المثال). إنّ مقولة التطابق والتتلمذ، حيال الثقافة الفرنسية، مرذولة. والقولةُ التي تدعو إلى ذلك، أو ترى حدّة ذلك وصوابه، ذاتانية فقاصرة. لقد كررت هذه الموسّعة، وحتى في عملنا التّرجمي[1]، ومنذ أول السلّم، أنّ الفرنسي لم يقدّم مدرسةً خاصة في علم النفس؛ وأنه لم يعطِ في الفلسفة كَنْطْ أو ماركس ونيتشيه وهيديغر؛ وأنه تأخّر حتى الحدّ المدهِش في التعرّف على الظاهراتية وعلى الوجودانية وخاصة على التحليل النفسي؛ وأنه لم يُبدع قط في علم النفس التقني، وأنه ـ بحسب شاشْتِنْغْ بل وبحسب كوفيليه[2] ـ محتَلٌ بالفكر الألماني برغم نزوح الألماني عن الأرض الفرنسية؛ وأنه. . . ؛ وأنه. . . ؛ ثم ماذا يقول الفرنسي المتفلسف اليوم عبر خطاب التوسّير، فوكو، ديلوز، درّيدا وهذا الهيديغري أو ذاك النيتشوي وبقايا الماركسي؟ وهل سوسور، بياجيه، كريستيفا، ينتمُون إلى أمة قاهرة؟ إلا أنّ ما يفرض الاحترام في ذلك الفكر كثير؛ أتذكّر إعجاب أستاذنا الفرنسي بالصراع التاريخي بين الإنكليز والفرنسيين: كان الإنكليز يَهزمون؛ لكن الفرنسي لم يكن قط مستسلماً. ويُعجب أستاذنا بالألمان؛ إنه يحبّ الألماني الموجود في الكتب أو في الثقافة، وعدوٌّ للألماني الذي يكتسح الذات الفرنسية. . . وباختصار، فإن الفلسفة

---

(1) را: تاريخ علم النفس، صص 98-99.

(2) را: محمد الشيخ، المثقف والسلطة (بيروت، دار الطليعة، 1991)، صص 37-45؛ را: كلود ديجون (Digeon)، الأزمة الألمانية في الفكر الفرنسي، بالفرنسية، باريس، المنشورات الجامعية لفرنسا، 1959.

العربية الراهنة تُسائل الماورائيات المعهودة، وتُغذّي الخطابَ الحداثـاني في الفَنّ والقيم، في العقـلانيـة وفي الشـرائـح الـواعيـة والمعتِمــة، في الجسـد والـرغبـة، في التنــويـر والمستقبليات. فالخطاب الفلسفي، في فكرنا المخطَّط للإنتاج التكيفيـاني، نظرانيـة [نظرٌ عميق واسع، فلسفة النِّـظر] في الإنسان والمجتمـع، في العقل والعـلائق والتواصـل، في الحقل والعِلم والعالمي، في تحليل الرّشدانية والصحة النفسية الاجتماعية الخلاقة.

8 ـ المرمى الأخير هو محاولة تقديم معرفة نظريةٍ مُمَنْهَجـةٍ في ميدانٍ يُطلَـق عليـه اسم: علم النفس المـرضي للثقافـات، أو للفكر؛ وقـد يسمى أحيـانـاً هنـا: **التحليلنفس للفكـر**. ينطبق ذلـك ليس فقط على الفكر العـربي في خـطابـه الـراهن والمستقبلي؛ بـل وأيضاً على الفكر في الأمم الإسلامية، في العالم الثالث، في الذمة العالمية لـلإسلام أي **الإسلامانية المحْدَثة** التي هي أكبر فكرٍ يحارب في سبيل هدم الاستقـطاب الواحدي للعـالم أو للفكـر إلى قطبين وحيـدَيْن[1]، والتي ينبغي أن تكون فكـراً متنوع المضمـون ومستقبليّ التوجه.

9 ـ نحلِّل هنا الحذَر من خـطريْن هما: **أوهـام خاصـة حول قـدراتٍ لعلم النفس أُصطوريةٍ**، في هذا الميدان؛ وأخرى متعلقة بالإسقاطات والأماني اللاواعية والـلامنهجية، الانفعـاليـة والتـطهيـريـة والمتـرجـرجـة، التي تَحفّ بمصـطلحـات الـدوائـر المتكـاملة للذات العـربية، وبـالإسلامـانية المحـدثة، وبـالثقافـة العالميـةِ الذمـة والمنهج والـرؤية، وبـالموقـع أو بالـدور الرسـالاني (الذي قـد يغدو كـالمرض أو كـالنُّفـاج والعُـظام) للفكـر العـربي. . . إنَّ هول الخـطر المهدِّد هنـا يأتي من عـدم تحليل المصـطلح، من اللغـة أو اللغـو، من تغييب فلسفة التحليـل، من الهزال في **علم المصـطلحات المقـارنـة أو العلم المقـارن للثقافـات** والسياقـات الحضاريـة التاريخيـة. وأكبر مـا ينبغي تحليله، في ميـدان العلمنفس للثقـافة، هـو الحذر من الثقـة المتضخِّمة بقـدرات ذلـك الميـدان أو بكفـاءات الحـارثين فيـه، كمـا ينفـع الحــذر من التعقيـدات اللفــظيـة، ومن الاستنــاد الـلاصحيّ [القسري؛ اللامتزِن، اللاواعي] على التنظير الأجنبي، ومن الاستسـلام للترجمـة والتأويـل وارتداء الفكر الجاهز. ونقصُ معارفنا بواقعنا وإنساننا، بتحولاتنا وأوالياتنا، يجـرح الواقع

(1) «اللاشرقَغَرْبية» هي دائماً استراتيجية الفكر العـربي الراهن التي هي إحـدى الأسماء المتعـددة لقصدٍ واحد هو حمل الفكر العربي للانطلاق خارج حدوده، لخدمة العالم الثالث، لخدمة الإنسان والفكر. وقد بحث في هذا الميدان: مالك بين نبي (كومَنْوِلث إسلامي، الفكرة الأفروأسيوية)، نـظرية الحيـاد الإيجابي، أنور عبدالملك، سمير أمين، الإسلامانية، إلخ.

والانتاجَ والمستقبليات.

10 ـ محطة أخرى تستدعينا أو تجذبنا للتوقف عندها: هل الفكر العربي الراهن، أو واقع الثقافة العربية في هذه الأيام، لا سويّ؟ أبداً! لا نقول ذلك. ولكن لماذا إذاً استسهال الكلام وتكديسه عن انجراحات ورضّات أو اضطرابات وعوارض؟ لماذا نرى الثقة والتقريع يسيران معاً هنا؟ إننا، بكلام مقتضَب، أمام شخصية سوية، ابتكارية. ولكن ذلك لا يعني عدم وجود القلق والتوتر، بل والخطر أو المرض. فالشخصية السوية ليست دائماً خالية من العارض والعقدة والقلق، من المخاوف والأفكار اللاسوية، من هُجاسٍ أو وهنٍ أو انجراح. لكن ذلك الخلل يبقى، وهذا ما يميز الشخصية السوية، مستوعَباً. بذلك يبقى أكثر من 65% من الناس يعملون في المجتمع، ويحرثون الحياة، ويفكّرون ويبتهجون برضىً عن الذات؛ برغم انجراحٍ، أو قلقٍ، أو توتّرٍ، أو مخاوف أو خوافات، أو عقدة، أو...

هل نقول، لتوضيحٍ ألطف، إنّ القسوة والحنان معاً عاطفة واحدة أو موقف واحد؟ ألَم نقل إننا نعطي أولويةً فائقة للثّناقيمة أي لتكافؤ الضدّيْن، أو الدليلَيْن، أو جانبي الموقف الواحد؟ نستند إلى موقف التكافؤ في القيمة الواحدة بين المنفِّر والمرعِب أو بين الصحة والمرض: نحبّ ونكره الظاهرة الواحدة؛ نرى الحسنات والسيئات بعاطفةٍ واحدة، وشعور واحد. صحيح ذلك! يُظهر التحليل النفسي أنّ المتشدِّد القاسي قد يكون أحياناً، في الأعماق، شخصيةً رقيقة وبعواطف شديدة الميل لتحمّل المسؤولية ومساعدة الآخرين.

11 ـ يتحول دور الفكر ـ وإذْ ينعكس على نفسه بعد الأزمة أو حين التوتر ـ إلى تصحيح المسار، وطرح الحلول، وخفض التوتر، واستعادة الاستقرار مع عينتِهِ أو مع الحقل. الرغبة بالتغلّب على التوتر تحريضٌ يخلقه الفكر نفسه، أو استدعاءٌ للفكر يأتي من الحقل أي من مسبِّبات التوتر والمثيرات. إنّ عملاً يهتم بالإنجراح والمَرَضي والمقلِق، باللاسويّ والمضطرب والمتخلخِل، هو عمل صحي: إنه قاصدٌ لحفظ الصحة ولاستمرار التكيّف الإيجابي، وللتحريض على ضرورات الوقاية والتخطيط؛ وبل للتفكير بالغائب الذي قد يأتي أو بالمرض الذي قد يقع، بالفجوة والمختلف وبما هو قبلِ الأداء أو بعده، بالسلبي والسالب والمحتمَل والخَطِر، بما يمنع التطابق مع الذات وبما يوتّرنا ضد الوقوع في الرضى الكسول والقبوعِ السعيد الراكن.

12 ـ نستطيع بدون كبير تعمّلٍ، أو اعتباطيةٍ، أن نستبدل مصطلحات التحليل

النفسي الإناسي المتّبعة في هذه الموسّعة، أو في هذا الجزء على سبيل الشاهد، بمصطلحاتٍ أخرى هي: إمّا تقسيمات متعسّفة أو مفروضةٌ قسراً ومن الخارج؛ وإمّا (في رأيي الخاص) تراثيةٌ، لكن بعد إعادات التعضية والتحديد والصهر[1]. فالتقسيم التبسيطيّ الإجرائيّ للشخصية الفردية (أو للمجتمع والتاريخ والثقافة) قد يتوازى، في منظور هذا الكتاب، مع تقسيم القرية لممتلكاتها وواقعها، لطبيعتها ومقاماتها، لبنيتها ووظائفها، للتحاور بين القطاعين المحرّم والمباح، الهذا والقيم، المطرود والواعي، الصريح والمظلم. . . فالشخصية كما القرية تتطور من خلال الجدلية والتغاذي: الطردُ لا يلغي المطرود أو المهمَل واللامرغوب؛ وخطاب ما لا يُحلَّل وما لا يظهر للعيان وللفكر خطابٌ يكامِل ويغاذي العقلاني والواضح والمدرَك. ولعملية استبدال مصطلحات التحليل النفسي، المعروفة في العالم، بمصطلحات محلية خصوصية ذات مخاطر: هي عملية قد تفسَّر بالرغبة الإنغلاقية، بالنرجسية المنجرحة، بالتوتر وأواليات الدِّفاع (النكوص، إنكار الواقع، بلسمة لفظية وهمية لقلق الحضارة. . .)، وبالمواقف الواعية واللاواعية الرامية إلى التطهر الذاتي أو إلى عُصاب الضبط والتعضية. . . فسنرى أنّ حضارة غربية، كالفرنسية أو الإسبانية، تعيد المَعْنَية والنظر في ذاتها: تعدِّل في معنى أحداث تاريخية، تتنكر لدور العرب والمسلمين في أوربا الوسيطية وراهناً، تغيِّب تأثير حضارات الآخر في الحضارة اليونانية كي تتبرر «معجزة» أوروبية أولى ثم حديثة فمعاصرة فمستقبلاً. . .، تُسقِط الكثير من النقائص على العقل العربي أو الهندي أو «الشرقي» كي يتنَرْجَسَ المستعمِر ويتبرَّر الأوروبي. . . ونحن نخضع لمثل هذه الإواليات: ففي هذه الموسّعة رأينا، وسنرى، أنّ إوالية المحو والإثبات تخفف مما كان يُلقىٰ على عصور «الإنحطاط» (جهل، جمود، اجترار، بلادة، فقر، روح قطعانية. . .)، أو على التصوف والفكر العرفاني، أو على مكانة العرب والعثمانين [المسلمين، بتعبير غربي] داخل الدار العالمية للقوة والإنتاج[2]، أو على عصر «النهضة»، أو على قدرات التكنولوجيا في التطوير.

---

(1) ما تقصد هذه الموسّعة بعلم المصطلحات المقارن، يتعلّق بـ: طرائق إحياء المصطلح المحلي لاستعماله المحدَث وبمعانٍ مُجِّفَة جديدة؛ وطرائق استعارة المصطلح الفرنجي وغرسه في الحقل المحلّي؛ وطرائق مقارنة المصطلح المحلّي مع المصطلح الأجنبي (مثال: الشورى والديموقراطية، الاعتزال والعقلانية المحضة، أهل الحل والربط ونواب الأمة، الفطرة في الإسلام ونظرية العقد الاجتماعي أو نظرية حالة الطبيعة في الفكر السياسي الأجنبي. . .).

(2) تبقى إواليات إعادة المَعْنية والبَنْيَنة إيجابية ما دامت تخضع لحقل الوعي والإرادة المعقلَنة والاستراتيجية. في الحالة المَرَضية قد تصاب الحضارة، كالشخصية، بعُصاب «الاغتسال القهري»، =

13 ـ يُظهِر علمُ نفس الشهادة أنّ بين وقائع التاريخ ثم كتابته، أو بين رواية الحلم [أو النص] ثم تفسيره، إنزياحاً فكرياً وتوتراً. ويُظهِر علم نفس الشهادة أنّ الإنسان عندما يصف حادثة جرت أمامه، أو معه بالذات، يُغيِّر أي يرى الواقعة وفق منظورٍ مطبوع بالذاتاني: إنه يُدخِل فجوات أو يسدّ أخرى؛ يُجري إزاحات؛ يعطي معنى لتفاصيل وينسى أخرى؛ يُبعِد هذه ويضخّم تلك، يلوِّن ويُبهِت أو يطمس، يختار ويغتسل ويمحو (بلا وعي)[1].

وأثبت علم النفس العيادي أنّ الطفل، عندما يعيد حكي حكاية تروىٰ أمامه، يغيِّر فيها: من هنا كان غنى الطرائق العيادية التي تلجأ إلى الحكاية والمعجونة والدمية كي نستطيع استكشاف الميول المكبوتة تُسقَط على تلك الشاشة. ومن السهل أن يتأكّد الإنسانُ بنفسه وعلى نفسه أنه عندما يرى الحلم يغيِّر، ويطَمُس أو يشوِّه. إننا نشوّه الحلم عندما نقصّه، وعندما نتذكره، وعندما نفسّره. وتلك هي تكراراً حال المؤرِّخ أو حال الموضوعية في التاريخ. كل ذلك، من بين شواهد أخرى، تؤكد أنّ الخطاب الرسمي، أو النص الظاهر والسلوك البادي، لنسقٍ أو لسلطةٍ دينيةٍ كانت أم اجتماعية وسياسية، لا يُظهِر كلَّ ما يريد. كأنّه غير قادر على أن يكون موضوعيّ المنهج والرؤية إلى حدّ كامل: إنه منحازٌ إلى رؤية، وحمّال ذاتيةِ صاحبه، ومحوِّلٌ هنا أو مشوِّه وموتِّر هنالك وهنالك. فمن السويّ إذاً أننا ثمّرنا هذه المقولة؛ واستندنا بكثرةٍ إلى المنهج العيادي، وما إلى ذلك؛ كي نتعقّب ما اختفى وراء النص الواضح: أي ما يقبع في ظل السلوك والوعي، الفصيح والمعلَن، المشتّت والمتفرِّق، الموحَّد والمتآلف، اللّفظة والعبارة، المقنَّع (أو المُجفّ، والمُصاحِب) والصريح، المعنى الأول الأساسي والمعنى التابع (المعنى التابع: تولاه بعنايةٍ فكر أصول الفقه).

14 ـ القلق ردُّ فعلٍ دفاعيّ، ومظهرُ تأزّمٍ، ومُنذِر: هو خوف من القادم

= بنكران الواقع، بتضخيم الأنا وتسفيل الآخر، بهوس العظمة [قا: النُّفاج، العُظام] الملازم الملاصِق لهوس الاضطهاد... كما تجدر الملاحظة هنا لمنعة إبقاء تأثيرات مشاعر الندم والتأثيم الذاتي (أمثلة النحن، كَمْلَنة التراث، تجريم الأسلاف، انجراح الثقة مرضياً بهم...) تحت سلطة الوعي المفكرَن.

(1) قا: إواليات التطهر القسري، وإواليات الدفاع الناقصة (الانسحاب، نكران الواقع، النكوص، الانشطار، التغطية، التبرير...)، في عملية إعادة ضبط الذات وعُصاب صيانتها. را: زيعور، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد... (بيروت، دار الطليعة، 1991)، صص 46-60.

والمجهول والغائب. إنْ لم يكن القلق كافياً إلى حد يُعمِّر ويدفع للاحتياط والتعبئة والتخطيط ضد ما يهدِّد الوجود والمصير والتكامل، فالمجتمع راكد، والإنسان غير ضرامي، والوعي متطابق مع ذاته مقفَل. إنّ الفكر العربي، أو الإنسان عندنا، معتدىً عليه. ليس هذا شعوراً يرتد إلى المازوخية. ففكرنا مُمأزَق؛ ويشعر بالعجز والكابوس داخل القوى العالمية النشيطة في العالم: كتلة الفكر الروسي السوفياتي، كتلة أوروبا الموحّدة، الولايات المتحدة، كتلة المحيط الهادي. . . إنّ التوجّس مبرَّر؛ وكذا الشك، ولا سيّما التشاؤم. لذلك يجب استثمار القلق؛ وتعزيزه كلّما خَفُتَ أو تغطى أو تَمَظْهر في عوارض الإنسحاب إلى الماضي؛ أو في الهرب إلى الرضى بالتبعية والاستسلام. إنّ مشاعر الذنب، والرغبة بإزالة المهدِّدات والمخاطر على الأمن والكرامة، لهي كلّها من الشكاوي المبرَّرة ومكشاف. فذلك القلق يحرِّك فينا المخاوف القديمة، وانجراحاتنا الآثارية، وعُقَدنا التاريخية الطفلية؛ وكلّ هذه مخاوف مؤلمة، تدور حول الإندثار والعقاب والأذى وفقدان الكرامة والتقدير الذاتي للذات. من هنا ينشأ ما أسميته هنا: الفُكار، والعُقاد، والثُقاف أو السُلاك (العُصاب في الفكر والعقيدة، والثقافة هي السلوك والوعي). إنّ واقع إنساننا، والفكرِ والمجتمع، مأزوم. والمآزم الواقعية، الكثيرة والمتعددة، تحرِّك مخاوفنا البدائية والتاريخية؛ وتغذّي فينا القلق بما فيه من: خشية وانقباض، اختلال وهموم، الرعب من المستقبل والإنهاك المنتشر في الجسد الفردي والجسد الإجتماعي [المجتمع]. . . إلاّ أنّ الإيجابيّ هنا هو أنّ ذلك الواقع عينه، تلك العوامل المولِّدة للتوجس الغائم أو الأرق النهاري، ذلك القلق عينه الذي نشكو منه، هو سببٌ يجب أن يدفع بنا إلى رفض الاستسلام للماضي أو الهرب إلى التبعية، أو الوقوع في الرضى بالمرَض من عُصابٍ فكري أو ثُقاف أو. . . ؛ فذلك السبب للقلق، تلك الأوضاع والأحوال الموتِّرة، دافع إلى البحث عن القوة والصحة المعافية والمتانة؛ إلى البحث عن التكييفانية التي هي مهمّة مستمرة كالتبيلغ أو الرسالة؛ إلى تعبئة الإنسان كي يستعدّ وظيفياً ورمزيا لتجاوز الخلل ولتخطيط الإستجابات الكُلّيّة وتوجيه المستقبليات.

إمكان توظيف الإنجراح يفسِّر لنا ضرورة تعقّبِ العُصاب في الفكر والمجتمع؛ وذاك الإمكان هو ما يجعلنا نندفع إلى التحدّي العقلاني اللاطفلي والإقتحام المفكرَن، إلى أوالية المجابهة؛ إلى بناء المستقبل المَحمي والعائذ وحيث رفض العلائق الإعتمادية[1]،

---

(1) العلائق الاعتمادية: تقوم في معظمها على تصورات وهواماتٍ تُجَنْسِن العالَم والحضارات والعقول. هنا نلقى أيضاً التصورات التي تغذي فهماً للآخر وللطبيعة والعلائقية قائماً على مانوياتٍ مثل: =

أو الاتكاليات الطفلية تجاه التكتلات والقِوى في العالم[1].

15 ـ لعلّ الموقف الأساسي في هذا التحليل هو، على غرار ما سبق من تحليلات، موقف نابعٌ من الداخل، من الجسد الحيّ للمجتمع والفكر؛ وليس مفروضاً. وحلولنا المطروحة، التكييفانيةُ بعقلانيةٍ في الحقل والفكر معاً أو بدائرية متغاذية، ليست فكراً مستورَداً. كما أننا لم نقع، أوسعينا إلى أن لا نقع، في وضعية من يقدِّم الظاهراتية أو البنيويةَ (أو الوضعانية، أو الماركسية، أو. . .) حلاًّ لمشكلات الفكر والمجتمع. لا نقدِّم حلاًّ له قدرات البطل الإناسي أو الغوث أو الساحر. هذا، برغم أننا نرى أنّ لتلك الحلول مردودات ومجلوبات؛ وليست القضية معها قضية استيراد أو نقل، فذلك تبخيس لمفكِّرينا وتبسيط، تعصّبٌ وذاتانية. . .

16 ـ سرعان ما يقع ذو القلم في إغراء الإيديولوجيا، والوِعاظةِ اللُّغْوانية، وقدرةِ الفكر التحريرية، أو سلطةِ الكلمة وسحرها. فالإنتماء هنا إلى عالم الكلمات الرخو، إلى التعامل مع الورقة، يوقع في إغراء تنصيب الذات حَكَماً وحاكماً. الرغبة بالتعويض، وتغطيةُ الذات المنجرحة (المبعَدة، الفاشلة، المنسحِبة. . .)، والتمتعُ بوظيفة اللاعب بالألفاظ، عوامل قد تمنح الإعتبار الذاتي (وهو وهمي، مؤقت، ناقص) للذات أي تعزُّز توكيدَ الذّات لذاتها. وتلك اللذة، التي قال أسلافنا إنّ السلطان لو عرفها لنازعنا فيها، قد تؤدي بصاحبها إلى التقدير المتضخِّم ليس لنفسه فقط، بل ولدوره أيضاً ولموقعه، ولسلطة الفكر. من هنا قد تحيط بذي القلم هُوامات وتصورات واعية تتغاذى مع رؤيته لذاته ومع حقله الخاص؛ فيغدو أبعد فأبعد عن عالم العياني، ودنيا الأشياء الصلبة المقاوِمة أو الحرب الفعلية. وليست صعبةً الحربُ التي نراقبها بالمنظار، أو تشاهَد في التصاوير، وعبر الألفاظ المرصوفة حيث تَبرع (تَمْهَر) الكلمات وحدها.

17 ـ ما السبيل إلى تلافي مزالق تلك النرجسية و«السلطة» للكاتب أوللمحلِّل؟ يتيح إمكان ازدواج الوعي إلى مراقِب ومراقَب [أنا وأنت، موضوع وذات]، كما يتيح أيضاً

= السلبية والإيجابية، المثير والاستجابة، الذكر والانثى أو المخصِب والمنفعل، الريفي الزراعي والصناعي، الأب والابن، الزوج والزوجة. . .

(1) الاتكالات الطفلية: تتحرك هنا تصورات الطفل للأب العاطي، الجبروتي، المانح؛ وللأم الحانية، الحاضنة، النكوص لثدي الأم، الحنين للرَّحم وللنعيم الفردوسي. . . كما يُستدعى هنا طرائق الطفل في معرفة العالم، وفي التمركز على الأنا. را: زيعور وسليم، حقول علم النفس، فصل علم نفس الطفل.

إمكان الوعي المسبق ـ ومن ثم إمكان الإستيعاب والتجاوز ـ بأخطار الأوهام التي قد يَغرق فيها الكاتب، غرق العنكبوت في شبكته، المناسبةَ والشرط أمام ذلك الكاتب كي يدرس نفسه ويحاكم مواقفه، كي يحلِّل ويستبطِن ثم يغيِّر في ذاته ويُعدِّل في وضعيته. لا شكّ في صعوبات تنجم هنا من اللاوعي، ومن التساهل مع الذات، ومن عوامل عندية عديدة، تقف في وجه التحليل الذاتي السليم.

18 ـ أضحى خطابنا، في هذه الجلسات، طويلاً مشحوناً. فمن السويّ التلخيص بنبرةٍ واضحة لبعض نقاطٍ فقط. من ذلك:

أ/ تنجم بعض صعوبات التحليل للثقافة من النرجسية، ومن التِصاق الذات بالثقافة، ومن نقائص المعرفة من الداخل برغم أنّ معرفة الثقافة من الداخل، أو على يد ذويها وأهل البيت، ضرورة منهجية أو عمل كثير الإنتاج والنفع والأمانة. ومن الصعوبات أيضاً أن البُعد الثقافي شديد الالتصاق بالظواهر الاجتماعية الاقتصادية، ومتأثر مؤثر بهذه الظواهر المترابطة.

حتى معرفة ثقافة الآخرين فقد تبدو منفلِتَةً من العاطفيات، وشتى ما قلنا إنه يعوق معرفتنا بثقافتنا الوطنية. وربما يسهل على بعضنا نقد الآخر، أو اعتباره كموضوعٍ للدراسة منفصلٍ عن الذات أو عن التصورات اللاواعية والهوامات والحواجز التي تقف بين المحلِّل والمحلَّل، أو الدارس والغَرَض المدروس. وللمثال، فإن قطاعاً عريضاً من «الأدبيات» العربية المعاصرة لم تجد أدنى صعوبة في حثّ الوحل، وإطلاق النار، على وجه الغرب. فنحن نعرف اليوم أنّ الغرب استعماري، استغلالي، عابد للمال والاقتناء؛ وأنه يلهث وراء المصلحة، وعبادة الحرية الفردية، والثروة، والمنفعة. . . ؛ لكن تلك الأدبيات تتعثّر في منهجها المخصَّص لدراسة ثقافتنا الخاصة إذْ قد نقع في التلفيقانية والتوفيقانية: نُمَثْلِن، ونحذُف، ونَنتقي؛ نُسفِّل، ونبخِّس؛ نُثبت ونمحو. . .

ب/ لا بدَّ من دراسةٍ للثقافي تتحرك بالتحليل النفسي الإنساسي، وتكون نقدية، ثم استيعابية؛ بحيث نتجنب مزالق الذاتانية وما إليها. وفي مسعانا، في هذه الدراسة، نتعقب بوعيٍ وتصميم، أي تبعاً لمنهجية محدَّدة، المنجرح واللاسويّ، المختلِف والمحظور، اللامتكيِّف واللاعقلاني، الجارح لكرامة المواطن وحقوقه وعلائقيته وفعله التواصلي. فمعرفة المَرَضي والمُمرِض خطوة منهجية، وضرورة مرحلية أساسية لا يستغنى عنها، في عمليات التكييفانية وتعزيز الصحة للفكر والسلوك والمستقبل، للمُباح والمندوب والجائز.

ج/ لا يكون التحليل النقدي الاستيعابي، كما التحليل الهادف لإقـامة العقـلانية أو تعزيزها أو تسديد خطواتها وتوسيع ميدانها، مستحقاً لأسمه إذا لم يعالـج الظاهـرة المحلية مأخوذةً على إهاب عالمي أي داخل نظام للعالم قويّ متحكّم ومؤثّر جداً فينـا. فنحن جزء من كلّ عام عضوي مترابط، أو عنصر من بنية حية ووحدة دينـامية هي ثقـافة (ذمـة) العالم المتغيّر بسرعة والمتلاحِم. لـذلك يقـودنا التحليـل إلى أن نعي واقع المـوقع الـذي نحتله داخل المواقعيـة العالميـة للقوى السيـاسية الاقتصـادية، وداخـل نمطيـات [نِماطـة] الفكر لـلإنسان المعـاصـر. فصـورتنـا عن ذاتنـا الـواقعيـة تحنّ إلى أن تحقق الصـورة المثـاليـة المرغوبة: لسنا في الموقع القدير المتين، ونطمح لـلاندفـاع إلى هجران المكـان الخاص بالمستهلك للفكر والبضاعة، بالأطرافي، بالملحَق أو المستتبَع[1].

د/ كي لا أشعر بالذنب، وليس بالندم فقط، أريد أن أحذّر من أن أكون قد فسحتُ مجـالاً للظن، أو بأني قـد وقعتُ في الظن، بـأن الاهتمام هنـا بـالمنجـرِح والـلاعقـلاني (اللامكيّف واللامعاصِر) معناه أني أقول بسلامة التخلي عن ثقافتنا لمصلحة «ثقافة عالمية» عارمة، أو بكمـال وسلامـة ثقافـة الغرب، أو بهـزال ثقافتنـا وعجزنـا عن التكيّف العقلاني الخـلاق مع «أهـل التكنولـوجيا وثـورات العلم». فمن المزاعم التي لا تـرقى إلى مستوى الـرؤية السليمـة، وإلى السلامـة والاتزان، زعمُ القـائلين بأن لا بـد علينا هـذا أو ذاك من الأنظمة الرأسمالية أو الاشتراكية (القديم منها أو القادم)، كي نستطيع التحـرر من القواهـر والارتفاع إلى مستوى الأقوياء وحيث الديموقـراطية والحـرية والإنتـاج الملائم. إننـا نريـد لنظامنا في المعرفة والسلطة والإنتاج تمثّل أو استيعاب العقلانيـة الشاملة، والتنـظيم الأمثل للموارد والمستقبليات، ومقـوّمات المعـاصَرة والسيـطرة على المصير، وأنْسَنـة الإنسان في طرائق معرفته وفي إنتاجه، في قيمه والتزامه.

---

(1) أو، بحسب مصطلح ابن خلدون (وابن الأزرق)، العاصمة والقاصية.

الفصل الثاني

تبصرة في ميدان الثقافة والفكر أو في السلوك والوعي
(اختلالات في الحق وفي الواقع أو في السداد والمنفعة)

الثقــافة مجمــوعة السلــوكــات وأنمــاطِ التفكيــر؛ وهي ايضـــا، من جهــة أخـــرى، تصـقــل نفسـهـــا وتصـقــل الإنســـان أي هي رَفْعَنَةٌ لــذاتـهــا ولإنســـانـهــا، إعـادة تعضية وتوجيهٍ مستمرة.

إنها تعمق إنسانيــة الإنسان، وتجعلنــا فوق مــا هو متاع وشيء أو غرض؛ كما إنها تفكير في الثقــافة ذاتها.

والفكر ثقافة على الثقافة، أو في الثقافة وحولها وبها. وهو تفكير موضوعه الفكر أو الثقافة. فالفكر هو اللغة الشارحة للثقافة، وللتفكير.

1 ـ مقالنا هنا في غرض الثقافة، ولا سيما في الفكر الواعي، ليس خاصّاً بالواقعة العربية وحدها. فقد يسهل الانتباه إلى أننا أمام ظواهر معروفة في العالمثالثية، في الأمم الإسلامية، في الدول الساعية إلى التوكيد الذاتي في العالم. بل إنّ التكييفانية، التي تنطلق من المَحلّي والحقل الوطني، حركة فكرية تتمظهر بأسماء متعددة في كل أمة تهتم بالتخطيط، وتودّ الالتزام بالمستقبل الأقدر أو بالإنسان المؤنسَن. فكلّ الأمم تعمل للغد، وتطبّق الإرادة الاستباقية أو الفعل التغييراني المصمّم؛ وكذلك هو حال كل نشاط بشري هادف.

2 ـ يبدو أنّ العلاقات بين المنهج والغرض [الموضوع] ليست في تباعدٍ وعدائية بل في تواضحٍ وتناضح. فما يقال في المنهج يقال أحياناً جمة في الغرض: إنّ الغرض التجريبي، أو الرياضي، أو العقلاني، معناه أنّ المنهج هو أيضاً تجريبي، أو رياضي، أو عقلاني. وغرض الثقافة، ومنها الفكر المنظِّر المخطِّط، قد لا يكون بعيداً عن منهجها في التقاط الإنسان عينه. فالتفكير طرائق؛ وكذا هي أيضاً الثقافات التي هي إجراءات وليست فقط خصائص محدّدة في مقاربة الإنسان أو في تكوين العقل والسلوك.

3 ـ ماذا تقول الثقافة الشارحة [ثقافة ما بعد الثقافة، ليس الثقافة المثقِّفة بل الثقافة المثقِّفة] في ثقافتنا العربية الراهنة؟ ما هو خطاب الفكر التنويري [الفلسفي، النقدي، المُوَعْيَن] هنا؟ إنّ الثقافة خاصةُ الإنسان؛ وهي طبقاتٌ متحركة تقوم ما بين البيولوجي في الإنسان والطبيعة: فكلّ إنسان ذو ثقافة، أو يمتلك رأسمالاً ثقافياً [فكرياً، معرفياً] هو علائق، ووظائف، ووقود للتماسك، ونُسْغٌ في التكيّف والاتجاه نحو الأرفع فالأرفع في المستويات المعيشية وأبعاد الحياة البشرية.

تملأ الثقافة الفجوةَ، أو تشكّل المنطقةَ، الواقعة بين الإنساني وما هو حيواني وشيء

ومادي صرف. لذلك تبقى ثقافتنا بعد الفرد، وتَسْبقه. وهي ظاهرة اجتماعية تاريخية. يشكِّل ما هو ثقافي وفردي ومجتمع كتلةً متداخلةً حيّةً من الأسباب والنتائج معاً، وبنية واحدة مترابطة عضوية: فالفرد يأخذ ثقافته من المجتمع؛ والمجتمع يعطي الثقافة وينالها من الفرد؛ والثقافة تغذّي المجتمع وتتغذّى منه ومن الفرد. وهكذا هكذا في سببية دائرية وذهابيابيةٍ متواصلةٍ. فهنا تكامل تعاضدي؛ وترابطٌ دينامي، ونسق حيّ مُبَنْيَن.

4 ـ الثقافة هي، في هذا التحليل، نشاط الوعي واللاوعي. وهي علائقية، دينامية، اجتماعية: مضمارها الجسد والفكر، المستور والأبعاد الواضحة، السلوك واللفظة. فالتطبيق والنظر، المعيوش والفكري المحض، هما جانباها المتلاصقان المتلازمان[1]. وكما أنها من عطاء الأنا الأعلى ومنتوج الأنا، فهي أيضاً من إسهام المرجوم والجسدي أو البيولوجي والمحرَّم. إنها، في خطاب الفكر الملتزِم الهادف، أو النقداني الاستيعابي، ظاهرة إجتماعيةٌ تترابط مع الظواهر الاجتماعية الأخرى؛ وتَخْضع للإحصاء؛ وذات عمومية، وموضوعٌ للتفلسف، وأداة ترفعنا فوق المتاع والتشيّؤ.

5 ـ الثقافة التي نفهمها هنا هي مجموعة حية من التركيبات أو البنى: البنية التكنولوجية، حيث الأداة والآلة وطرائق استعمال الجسد؛ البنية اللغوية، واللغة هي أكثر من الكلام وأشمل (فهناك طرائق كثيرة في التواصل تقع خارج اللفظة والرسمي أو المسموح)؛ البنية الاجتماعية، أي حيث تقع النُظُم والعادات والأعراف في مجال الحياة الاجتماعية والقرابية والعلائقية والاقتصادية؛ بنية المعتقدات والاعتقادات، أي حيث الدين والأخلاق وميدان القيم؛ بنية الجماليات. هذا التصنيف، المتواضع القيمة لكن المساعِد لكلِ تحليلٍ للثقافة، اتّبعناه أو أشرنا إليه في جزء سابق؛ وهو هنا موضع احترامٍ، إلّا أنه مصغّر أو مردودٌ إلى: وعي أو فعل في مجال المادة والواقع أي الموجودية [الأيْسِيّات، الإنيّات، الانطولوجيا]؛ وعي أو فعل في مجال المعرفة وطرائق النظر [المعرفيّات، العِلْمياء]؛ وعي أو فعل في مجال القيم [القيميات]. وقد قاربنا ـ كما سنرى ـ أمراض الثقافة، وانجراحات الفكر أو اضطراباته الوظيفية، في كل من هذه المجالات الثلاثة.

6 ـ تترسخ في ثقافتنا الراهنة، بواسطة الفكر الباحث الطامح، رؤيةٌ نقدية لا تأخذ الثقافات وفق سُلّمٍ تفاضلي. فليست الثقافات معطًى ثابتاً، وأمراً نهائياً، وحالة فوق

---

(1) هي، من جهة، أُجْموعة السلوكات وأنماط التفكير؛ ومن جهة ثانية، الثقافة هي القطاع الفكري المحض أي الفكر الذي يصقل الثقافة كي تصقل الإنسان وتعمّق إنسانيته.

التاريخ أو خارجه. كلها تاريخية: تخضع للتطور والتعضية وإعادة التعضية. وهي قابلة للاكتساب والانتقال والتوارث: تُقتَبس، تُستعار وتَدمُج بالمجتمع. نتمثّلها ونستوعبها؛ ننتقدهافننفي؛ وقد نُبقي على المنفي، ونتجاوز ونتطور.

7 ـ تقوم الثقافةُ العربية بتكييف المواطن جسدياً، واجتماعياً، وعقلياً. وتمنحه الإمكان والتوجه لأنْ يكون محافظاً، أو انصياعياً، أو جانحاً متمرداً، أو مثالياً، أو. . .، أو. . . من جهةٍ أخرى، تدلّ أكثر مصطلحاتها تداولاً على ما نرغب فيه، وتكشف عن طموحاتنا، وعن انجراحاتنا وما تودّ نقضه[1]: فتلك المصطلحات شاشة نقرأ عليها معتقداتنا الراهنة، ومهاراتنا أو قيمنا المنجرحة معاً والطامحة، والمعايير والمِحكّات الآخذة بالانبناء والارصان، والإنسان العربي في عالمَيْه المنشود والقائم، المؤسّس والمثالي، الراهن وما بعد هذا الراهن الماثل.

8 ـ الميدان الثقافي الذي ندرسه هنا محدَّد؛ لكن ذلك الحصر لميداننا جرى بعد أن حدّدنا ارتباطات الثقافة، وتوجّهاتها الوطنية والعالمية، الفردية والجماعية، الخصوصية والعامة. في ذلك الميدان المحصور هنا، تسهيلاً لدراسةٍ محصورة، تبدو الثقافة العربية نسبية: تُميِّز إنسانها، وتميز بين مجتمعاتنا، وفئاتنا. كما يبدو أنها شديدة التنوع: خاصة وعامة، معيوشة ومكتوبة، ثابتة ومتغيرة، نفعية ومنزَّهة، منفتحة ومقفَلة، فيها المسموح والممنوع[2]. كما تتعدد الثنائياتُ في طبيعتها ومسارها: تتجاوز الحاضر، وتتمثل الماضي، وتبني للمستقبل. فهي تتكسّر وتنتعش، تموت وتحيا، تتغير وتَتَصَيَّر؛ برغم أنها تحافظ على انسجامٍ بين أبنائها، وعلى وحدة الفرعيات والتشعبّات في نفسها وروحها، في جسدها وديمومتها. للثقافة العربية شخصيتها. ولعلها ذات معدة تهضم جيداً، ومن ثمّ تحوِّل إلى عصارة ما تهضمه وتتمثله. صحيح أننا نستقي مصطلحات، ومعارف، إلاّ أنّ الأفهومات لا تلبث أن تغدو محلية مصهورة، مُعادة البَنْيَنَةِ والتعضية. ثم من الخصائص الراهنة لثقافتنا أنها مُطلة على التكنولوجيا أكثر مما هي منخرطة وفاعلة: إنها تَستهلك أكثر

---

(1) من المصطلحات التي تدل على ما نودّ (ومن ثمّ على ما ينقصنا): العقلانية، الموضوعية، التقنية المعاصرة، النسبية، الصيرورة، الفكر التاريخاني، الحرية، الحقل الديمقراطي، الوحدة، حقوق الإنسان المسؤول، الثورات العلمية، التكيفانية الإسهامية (وتلك هي الكلمات الكبرى الأكثر تردداً وتحريكاً؛ والتي أعطاها الطلاب، في رائز قياسْنَفْسي، أكثر من 90 على 100).

(2) سنرى بالتفصيل سماكة قطاعها الوجداني أو العواطفي؛ وطموحات القطاع العقلاني للتعمق والتوسع كي يحقق هيمنته.

مما تُنتج؛ أو هي على الطريق، طامحة، راغبة. لكن الطبيعة الراغبة للثقافة العربية ميزةٌ وخاصيةٌ ومؤشرٌ ايجابي: إنها ترغب في توفير السعادة للإنسان، والديموقراطية الاجتماعية في الحقل، والقدرات على النفع والاستنفاع داخل حلقاتها ما بَعدَ الوطنية.

يقودنا ذلك إلى التعيين، في أساس ثقافتنا، لأفهوماتٍ تستلزم إعادة التحديد؛ وتوضيح مرجعيتنا المطّاطية؛ والحذر من الميوعة والإغراء. كما نحتاج لقراءة مَلِيّة أمام الرؤية التوحيدية للعالم. فالكون، في ذلك المنظور، واحد. وكل شيء يتمحور حول قطبٍ ثابت. الظواهر والكائنات والعلائق متغيرة؛ لكنها تسير باتجاه واحد، وتتكامل في ذلك المسار: تتناظم كلها حول الله، ثم ستنتهي بتساوٍ عند النقطة الأخيرة، في آخر المسار، إلى أن يبقى الله وحده، إلى أن تبقى موحَّدة عمودياً وليس أفقياً. ومن الضروري، كشاهدٍ آخر، قراءةٌ مَلِيّة للسياسة وللثقافة. وفي جميع الأحوال، فإن الثقة بالدور الملقى على الثقافة (المفكِّر، المثقَّف) هو هو ما نعطيه للسياسة، لعلم السياسة، للسياسة بالمعنى الفلسفي والتعميري، النقدي والمُحاكِم.

8 ـ من النقاط الأساسية، في الثقافة العربية الراهنة، طموح الفكر لأن يحقق لها الصفة التنويرية، والثقةَ بحرية المواطن وعقله ومسؤوليته في صنع الأحداث أو تفسيرها وتغييرها، والإيمانَ برسالة المعرفة وبالبُعد الكوكبي للخطاب العربي الراهن الساعي باستمرار وتناقحٍ لأن يكون شديد الحضور، مسموع الكلمة، تعميرياً وإسهامياً. يحقّ للفكر العربي، بل يتوجّب عليه، تحقيقُ ذلك الدور. فنحن في منطقة جغراسيةٍ [جغرافية ـ سياسية] محورية في العالم، ومؤطّرة داخل حلقات متكاملة. نقع اليوم ضمن نظام عالمي موزّع، في خطوطه الكبرى، بين قطبَيْن تترجرج بينهما، بدرجات مختلفة، قمم متجاذبة متباينةُ الثقلِ أو الاقترابِ من أحد القطبَيْن. يناهِض خطابُنا ذلك التقسيم الثنائي، الذي استمر طويلاً؛ ويطالب ببناء الاستقطاب المتعدِّد في الفكر والكونِ وبحيث تحتل الإسلامانية المحدثة، أو العالمثالثية في نظريتنا التغييرية، مكانةً مستقلة مؤثِّرة. ولا ضير؛ فذلك البُعد يمنع الانغلاق، وعاملٌ تحفيزي ضد التعصّب والنرجسية الجماعية، وعامل إثرائي، ومنجم يمدّ الشخصيةَ بالرغبة بالتمدّد الحضاري، باكتساب تقدير الآخرين لقدراتنا أو اعترافهم بتأثيرنا ومشروعيتنا. فالآخر ضرورة؛ وعامل تربيةٍ وإنهاضٍ للذات. كحال الطفل الذي يبذل الجهد كي يحقق رؤيتنا عنه، ورغبتنا في صورة نرسمها له أو يتمارى فيها ويرغبها.

9 ـ ميدان الثقافة ـ التقدمي المتعطّش والذي يتملّقنا ونتجه نحن إليه ـ هو هو

ميدان السياسة الفلسفية أو فلسفة السياسة. تلك فلسفة تنال عندنا حظوة أولى، ومعتبرةً في أعلى المواقع التعميريةِ والنقدانيةِ في دنيا القوانين الأعمّ والأشمل في مجاليّ التفسير والتغيير. هنا نتوقع التفكير والمسعى لبناء دولة العقلانية: دولةٌ عقلانية، دولةُ السلطة المثقّفة أو المعرفة الحاكمة القائدة، دولةُ المثل الأعلى الذي وضعه أسلافنا (الفارابي، ابن سينا، إلخ) والذي حقق حكم العارف (حكْم الفلاسفة، الفلسفة السياسة الحاكمة). إن ميدان الثقافة المفضّل المرغوب هو ميدان الفكر الرُّشداني، ميدان بناء أيديولوجيا تكون فلسفيةً، ورؤيةً استراتيجية، ونظراً نقدانياً شمّالاً في الأعميّات تفسيراً وتغييراً، وطبقةً أخرى داخل بحث الإنسان منذ القديم عن جُنّة واقية، عن تكييفٍ يحمي ويُطَمئِن.

10 ـ ميدان الثقافة المدروس هنا هو، على نحو ملحوظ، محصور إلى حدّ ما ضمن ميدان الانجراحات في الفعل والعلائق والتقييم عند الإنسان العربي. وذاك ميدان معقّد: ثريٌّ بالاضطراب والتقلقل، وبالمُسيء لحقوق الإنسان المتلاحمة. لكن، لماذا تكثر في ثقافتنا آثار انجراحاتٍ مثخنة[1]؟ ما هي الأسباب التي توقع في نقصان صحتنا النفسية[2]، وتُضعِف قدرتنا على التكيّف والتكييف، وتوفّر الظروف لنشاطِ الإواليات العقلية الناقصة اللامباشرة؟ نقول، في هذا الكتاب، بوجود «عُقَدٍ» في الثقافة. فمن أين تنجم؟ كيف نشأت وما هي أسباب استمرارها أو الأسباب التي توفر انجراح الصحة النفسية للفكر، للمفكّر، للوعي؛ بل وللمواطن عامة في النظر والسلوك؟

11 ـ تنجم عُقَد الثقافة العربية بفعل كبتٍ بعض اللامرغوبات والتجارب القاسية المدفونة في خبايا وديناميات اللاوعي الثقافي. إنّ الواقع الرسمي، ومقاييس التقدم، وضرورات إظهار امتصاصنا للخصائص العصرية الأوروميركية، وما ماثل ذلك من عوامل تقمع حرية التعبير عن الذات، كلها عوامل تضغط. ولذلك فالشاب مرغَم على: أن ينافق، ويناور، ويُظهِر العقلانية. وعليه إظهار انتمائه إلى قيم ليست محايثة لوجوده بل متعالية بالنسبة إليه، مفروضة وقامعة؛ وإلى نمطٍ من العلائقية رضوخية إرضاخية بعيدة عن النمط التعاوني أي الذي يقيم التواصل والارتباط عن قناعة ومن داخل الفرد وحريته. تجرح صحتنا النفسية ضغوط النظام الاجتماعي السياسي، والتأرجُح بين قيم متناقضة أو معايير متخاصمة، وحسدُ النمط الاجتماعي الكثير الإنتاج الصناعي، وحَسَدُنا للغني مالياً

(1) ومن ثمّ فهي، بالتالي، باحثة عن التبلسم أو استعادة النضج والاتزان.
(2) عن عادمات الصحة النفسية العقلية، را: زيعور، أحاديث نفسانية اجتماعية، صص 119-134.

وللمنظِّم والديموقراطي والقدير تسلّحاً وتكنولوجية[1]. وتُخلِخنا سرعةُ التحولات، وكثرةُ ما يشدّنا إلى الوراء والأسفل، والوعيُ بأننا نَستهلِك ونُستهلَك أو نتلقّى ونتلقّن، وبأننا منفصِلون عن ذاتنا، مستلحَقون أو أداةٌ بيد الغير، متاعاً بلا قيمةٍ على صعيد الوطن. كذلك فإن العجز حيال القواهر، وانمخاوفَ على المستقبل، والانفجارَ السكاني وفي الفكر والمعايير، وشتّى ظواهر التخلف المترابط؛ كلها عوامل متزاملة متبادلة التأثير والتعزيز تجرح الصحة النفسية للمواطن (العربي، والعالمثالثي...)، وتُقلِق مشاعره بالاحتماء والاعتبار الذاتي.

12 ـ ما هي الفُكارات[2] الأشهر التي حاولنا هنا تعقّبها، أو تشخيصها وتحليلها؟ نستدعي للمثال، وبسرعة، أمراض الحرية ولا سيما حرية التعبير... وانجراح هذه الحرية يوقع في اشتراكات ومُجِفّات: يَضعُف الحسّ النقدي أو يتوارى ويلتوي؛ يُحذف أو يُبّهت البحثُ عن الحكمة وتعقب الحقيقة أنّى كانت ومن أين أتت؛ يشحّ التّجدد المعرفي وتَهْزل الرغبة بالمعارف؛ ينقفِل الانفتاحُ وتَجْمُد الإطلالةُ والذهابيابية على الثقافة في العالَم، ثقافة الإنسان أو الأمم في تجاربها «المتراكمة المتعاقبة». لا نريد هنا التفصيل، ولن ندخل في جزئيات بعد هذا. فالفصول التالية تكتفي بالإلماع إلى موضوعات من هذا القبيل: إلى الأمراض والالتواءات، إلى التحايُل والخداع، إلى النقص في الأمانة والدقة، إلى التخلخل في القيم، وما إلى ذلك من سلبيات تصيب الفكر والسلوك [الثقافة] حينما يَمْرضان بنقص الحرية في التعبير. والحال أدهى عند انجراح الحرية الديموقراطية، والحريات الأخرى التي هي واحدة ووحدة.

13 ـ ومن العوارض المَرَضية الأخرى التي تصيب الفكر، أو الثقافة، عموماً، يجب أن نعالج ـ وبمصطلحاتٍ ليست شديدة الغرق في المعجم التقني النفساني ـ كثرة؛ منها: **القلق**. ليس القلق، الذي لا نعالج الآن أسبابيته، جديداً في ثقافتنا الحاضرة. لقد دخل ذلك العارض النفسي الفكري مع الطّهطاوي على نحو ملحوظ، ودخل قبل ذلك علي يد محرِّضين سبقوا الطهطاوي في الدنيا العربية العثمانية (خلال القرن الثامن عشر). فحتى القرن السابع عشر كانت الدار العالمية للقوة والإنسان متأثرةً جداً بالحضور

(1) هذه الأنواع من الحَسد (والغيرة) هي الأشكال المعاصرة لعقدة اجتياف الألوهية، أو حسدها، التي سبق أن التقطت في بعض القطاعات الفكرية التراثية.

(2) الأمراض الفكرية، الأمراض الثقافية، كالعوارض أو العُصابات التي تَعْتَور الفكر والثقافة.

النشيط للخلافة. هذا القلق، أو غيره من عوامل باتولوجية، الـذي يظهـر في جسد الثقـافة الحي عـامل إيجـابي: إنه قـابل لأن يُستغَـل ويُثمِّر بحيث يكـون تحريضـاً للوعي النقـدي المـطوِّر، ورفضاً للرضى عن الـذات أو لتطابق الأنـا مـع الأنـا نفسـه، وإبقـاءً للضـرامية وللرغبـة بـأن نتطور بـاستمرار، بـأن نسير دائمـاً نحو المستقبـل الأشد خضـوعـاً لإرادتنـا المخطَّطة المُؤَنْسِنة.

14 ـ يتشـارك مع فعـل الانجراحات فِعلٌ إيجابي، وحركةٌ حداثـانية معقَّـدة. فهناك أفْهوماتٌ كثيرة تُحرِّك حيويةَ الثقافة العربية اليوم باتجاه الغداتيـة، وتُكنِّس أو تُخفِت حضورَ أفْهوماتٍ أخرى عديدة كانت تتغاذى مع الحقـل الثقافي الـذي مضى والذي يمضي. لقـد تـرسخت كالقـلاع الحربيـة مصطلحـات: الحقيقة البشـرية، الـواقعـة البشـريـة، الكـائن البشـري، الإنسـان، حقـوق الإنسـان التي لا تَنْهـزِم ولا تنجـرح، المـوجـود، الفلسفـة، المستقبل، الحداثة. . . وترتُبط بالرغبة الجامحة عندنا أجهزة وأدوات فكرية مثـل: مناهـج العلوم الـطبيعية، العلوم، العلوم، العلوم. ونـذكُر من المـرغوب أيضـاً: الآلـة، العمـل، المصنع، الجهاز الآلي، الماكنة؛ وبَعْـد أيضاً: الإنتـاج، الاستغلال، العـدالة؛ ثم هنـاك المصطلحات التي تعكس قوة العدو وتوجُّهاستراتيجيتنا.ولعل كل هذه المصطلحـات تتجمع وتتكثّف فتحمل اسم: العقلانية الحيّة الشاملة في السلوك والمعالجة والقيمة[1].

15 ـ يتحرك ميدان الفكر صوب مواقع «السمسمة» («الهو» و«أبطن البوطن») التي التقطها الفكر في تجربته الأولى. ما زالنا نرغب في اقتحام مواقـع مستورة، أو لا واعيـةٍ أو صـامتةٍ، لم تُستنفَـد الدرايـةُ التحليلية لهـا قديمـاً؛ ولا في الفكر العـربي الراهن. فكـأنّنا نرغب، في هذا الكتاب، بحراثة أرضٍ كانت بوراً وما تـزال تحتاج للزارعين والأسمـدة، للأدوات أو للأجهزة الأفهومية. بعبارةٍ أوضح أو تقول أكثر، إنّ ميدان معرفة الإنسان عندنا سيغتني ويتعمق كلما ازداد استدعـاء المكبوت وإخـراجه إلى نـور الوعي، وبـازدياد القـدرة على ذلك المكبوت. كذلك فنحن نـدعو لتحقيق بعض «الشعـارات» أو «النداءات» التي نـرى جِدَّتهـا أو، على نحو أقرب إلى الواقع، أهميتها. فمن تلك الدعوات والاهتمامات: ضرورة إعادة تنظيم الزمـانبحيث تَخْضع اللغـة، ومن ثمّ الفكر أو بـالعكس وبسببيةٍ دائـرية، لمقـولاتٍ صـارمة وتحـديداتٍ دقيقـة (الحين، الحقبـة، الآن، اللحـظة، الأمس، غـداً، السـاعـة،

(1) سيكون مجدياً ومغيِّراً جعْلُ هذه المصطلحات [أفكـاراً محوريـة، صَميمات] لـلإنتاج الثقـافي بكافـة قطاعاته: قصة، شعر، فلسفة، أدب، أغنيات، أمثال، فنون متنوعة. . .

الموعِد). كذلك تتوجب إعادة تَعضية المكان والأريض والبَوْنيات [البَوْنية] والجِداجة والميمياء والصِّباعة والإصاخة . . . . في هذه الميادين المجهولة، أو العلائقية المُصاحِبة والمُحِفّة، والثقافة المستورة، حرثنا هنا إلى حدٍّ غير كاف (لكن على نحو تحريضي يستدعي إكمال العمل) قاصدين إلى النقل للنور أو الإخراج إلى الوعي، ومن ثم لإعادة التنظيم، ما هو لا متمايزٌ وتحت لفظي وبَيْلَفْظي. وكذلك أيضاً بصدد ما هو عضوي، ومستورٌ معيوش، أو تعبيريّ غير مدروسٍ بعد ولا هو منوَّر. ومعرفتنا المنظَّمة بتلك الأبعاد الكامنة للثقافة (ثم للفكر) قد تساعدنا على أن نفهم من الداخل قطاعات الآدابية، والمرجعيات، وأنماطنا في العيش إنْ في القرى أمْ في بناء المسكن أمْ في التواصل والجيرانيَة، والأزيائية، والعلاماتية [السيميائية] وفي ميادين أخرى متعددة. ويقدِّم ذلك الميدان تعميقاً للتواصل بين الأمم، وللانفتاح بين البشر، وللمعرفة الأكمل بالإنسان منغرساً في حضارات متعددة ومتراكمة. بذلك كله يتسع مدى التكييفانية الإيجابية لإنساننا مع العقلانية، مع استراتيجية الاستعمال الأمثل للموارد والطاقات، مع الوعي والإرادة بالتغييرانية، مع مناهج أو نزعات الحداثة [الحداثانية]، مع الأماني والطموحات التي تخلقها فينا فكرةٌ نمطأصلية [بشرية عامة] هي فكرة الخلود والكمال، فكرة الجنة الأوليائية، فكرةٌ ترتدّ إلى العرفانيات حيث التخيّل الفردوسي والحنين إلى الأمّ الحانية.

16 ـ ما يزال اللاوعي الثقافي، وهو مصطلح أساسي مسهِّلٌ للدراسة والتفسير، في تجربتنا الحضارية النمطية ثم الاجتهادية ثم الراهنة، يتغاذى مع حقل خصب: كلاهما ينمّي الآخر، ويؤثر فيه بتعاضد. فمشكلات اليوم تتغذى من الاثنين معاً، وتتفسَّر بتعاونهما وتناضُحهما. من هنا، في تحليلنا، تنبع ايجابيات ما أسميناه علم نفس العادات والمعيوشات والتقاليد؛ فهو يُسهم في تفسير ـ ثم في تغيير ـ احتفالاتٍ أو معتقدات تؤوب إلى الاقتصاد، والفعل السياسي، والعلائقية، والصحة النفسية العقلية، والفن، والأدب. . . أي باختصار: في الفعل والإنتاج، في الإنسان والتكيّف، في العقلانية واللغة.

17 ـ توجّهنا نحو دراسةِ قطاعٍ من الفكر المعيوش(1). وفي مقاربة أخرى حلّلنا الفكر الإناسي؛ ثم الجماليات والصعيد التقني (الأدوات، الأجهزة والآلات) . . .

(1) مثال ذلك: النظرية العربية الإسلامية في الكسب، والإدخار، والاكتفاء بالقليل، والخوف من الغنى، والإكثار من الإنتاج. فنظريتنا في الفعل والانتاج ارتبطت، في عصور غير قليلة، ليس بالضرامي والكمّي أو بالاستنجاح والاستكثار المراكِم.

و. . . ؛ بحيث أنّ المدروس هنا أتى أشْمولة: اهتممنا بالكُلّي ؛ بكلّ الظاهرة أو بعيّناتٍ ممثِّلة لها. يعني أننا لم نتلبّث عند النخبوي مغفلين المهمَّش والمحرَّم، المرجوم واللاقلاّوي، التجريحي والمتشفّي. فهذه الجوانب السلبية ذات أهميةٍ في كل فكر، وعند كل أمة أو تاريخ. إذْ لكل اختلافٍ الحقُّ في المواطنية داخل الثقافة، والحقّ في التفاعل والتلقّي ضمن المجمل العام.

18 ـ تجري في الثقافة العربية الراهنة، منذ الستينات (تسهيلاً للنظر)، تيارات فكرية متصارعة؛ وتغيّرات متعددة تطفو حيناً وتغوص أحياناً. فللمثال، تغيُّر العدو: وبعد أن كان الاستعمار عدواً خارجياً محضاً ومتجسداً، انتقل إلى الداخل، أو تَدَخْلَن؛ وأخذ أسماء قواهرٍ منها الخارجي ومنها الداخلي، ومنها ما هو داخلي خارجي (وهذا هو الأدهى). وصار من الموضوعات التي ننتقدها: العقل، والفكر، والتراث، والمنتوجات الثقافية المتعددة. ومن التغييرات الملحوظة في ثقافتنا هذه الاهتمام المحْدَث بالمتعالي: فقد تَدَخْلَن المقدَّس والإلهي أكثر من السابق؛ ودخلا في قلب الأفهومات النفسية الاجتماعية. وصارت المقالات في الألوهية تُقرِّب الألوهيةَ من البشري: من الاجتماعي، والديموقراطي، والمعيوش والنافع. بل وصارت تلك المقالات متعددة: فهناك خطاب عالِمِ الكلام المحْدَث؛ والعقليماني المقترِب أكثر فأكثر من العقلانية المحضة؛ وهناك خطاب الملحِد، والفيلسوف، وعالم النفس والمُربّي. . . ثم صارت، من جهة أخرى، تحمل أسماء متعددة: الكينونة أو الكائن، المطلق، المتعالي، القيميات، العقلانية المنفتحة، الأنا الخالد أو الكوني والشّمال، قانون القوانين، قيمة القيم، نظام الأنظمة.

كانت مشكلات الدين أولى شديدة الامتداد، مما كان يولد شبه تشابهٍ في دنيا الفكر (قا: الفارابي، ابن سينا. . . محمد عبده)، أو يَحجُب ازدهار أفكارٍ خارج تلك الدنيا. فصرنا نثق أكثر وأكثر بالعقل، وبالخروج إلى ما بعد البُعد الديني والتقليدي. بل وصار التركيز على إظهار اللاإستمراري والانفصالي والانقطاع؛ وذلك على حساب المستمرّ والخطيّ والمتّصِل. وكذلك فقد صار الفكر يبحث في: الوعي القومي، والوحدة العربية الباحثة عن التجسد في أكثر من المشاعر والأماني، وإنقاذ البشرية، والإنسان، والبُعد الكوكبي الما بعد وطني للإنسان العربي، والإسلام القائم على عقلانيةٍ دقيقة يتقبلها ويحاورها اللاعبون على حلبة الصراع الفكري في العالم. . .

19 ـ وهكذا، فإنّ الدين يعود إلى الساحة محفَّزاً أو محفِّزاً. وتتأجج اليوم

الاهتمامات بالفنون، بالشعب والإناسي، بالكثيرانية والأكْثَرانية، باللقمة والديموقراطية، وبمسائل أخرى كثيرة يطرحها الفكر في العالم... ويزدهر رفُّ الفلسفة في المكتبة العربية، وتتعمق أُصْطورة العقلانية وأساطير جديدة أو تقديسات جديدة للعلم والتكنولوجيا (والدقة، والنمط الصناعي) على نحو خاص. إلا أن العلم هو أبرز ما يفرض علينا التلّبث هنيهة للتبصّر في توجهاته: نهتم بعلائقه مع الحقل، فليس كلُّ حقلٍ مهيأً للإنتاج أو لاستهلاك العلم مما يدعونا لتهيئة الظروف والامكانات المطلوبة المشروطة. كذلك يبرز في ثقافتنا الراهنة التوجه صوب علائقية العلم بقطاعات الفكر الأخرى، وبالعوامل التي تنتج العلم وتتغاذى معه، وبأنماط المجتمع ووظائفه ومستقبله، وبالعوامل الذاتية لمنتِج العلم؛ بل وأيضاً بمشكلات العلم عينها، وبتاريخه وثوراته وغداتيته. أما أَنْسَنته فهي، في هذه التبصرة، قصدٌ أسمى للعلم حتى لا يساء استعماله، وكي يحقق التكييفانيةَ الإيجابية للإنسان، وتتوجه ثوراته وثمراته الهائلة المتلاحقة لتعميق البُعد الإنساني في البشرية.

20 ـ دور الآخر[1] في ثقافتنا الراهنة، في الفكر والشفهي والغوري، يبدو أساسياً. فالآخر ليس فقط ماثلاً على صعيد النَّظَر؛ إنه الآن ومستقبلاً مشكلةٌ واقعية، مشكلةُ المختلفِ عنا والذي يجابهنا: يتملقُنا صوبه وينفرُنا في الآن عينه، يهدُدنا ونتعلّم منه معاً. التخوم بيننا وبينه تتقلص؛ ولكنها تثيرنا. تتحدّى وتتمدّد: لا يُقيم فينا ونُقيمه فينا؛ نرفضه، ونطرده مِنّا وعنّا. لا بد من الوعي بالتذبذب بين التعصّب للأنا واقتبال الآخر، بين الرؤية السمحاء والرؤية العِرْقمركزية، بين التثاقف الأممي والثقافة الخصوصية المنفتحة، بين الاختلاف والاتفاق، المتعالي والمحايث، الكوني المشترك عند الإنسان والنسبي أو المحلي... فذلك الوعي طريق إلى الحلّ؛ ووعد، أو إمكان بل وشرط من الشروط.

21 ـ ماذا، في كلمة أخرى أيضاً، يريد هذا الفكر العربي الاستباقي؟ لقد عنىٰ بالثقافة الأكثر والأبعد مما هو رسمي، وفصيح ومكتوب؛ والأكثر مما هو سلوك منمَّط أو فكر شائعٌ مهيمِن وتاريخ، فقد راح يهتم أيضاً، كما سنرى، بالآدابية، والسيميائية، والعلائقية، ولغة الجسد، واللاوعي. فحتى هذه الآدابية، أو السيميائية، أو التعاملية الحية، مكشاف لثقافتنا، أي تجسيد لتصوراتنا في الإنسان والكينونة. لقد اعتبرنا أنّ آدابية

---

(1) ليس الغرب، أو الآخر الكبير الإنتاجِ معرفيًا وتكنولوجياً، مثلاً أعلى. لكنه ليس شيطاناً، أو عدواً؛ وليس هو أيضاً فكرة نقية. فنقده ضرورة، وعملية سهلة. وإمكان استيعابه، تعلّماً منه ثم تجاوزاً له، غير صعبٍ ولا هو طُموحٌ فضفاضٌ حالم. وليس الآخر هو الغرب وحده أو أوروبا الشمالية. هو أوسع وأكثر.

المؤاكلة (أو الضيافة والزيارة)، على سبيل المثال، طريق موصلٌ إلى اللاوعي الثقافي، وإلى استكشاف تصوراتنا وهُواماتنا في تنظيم الزمان والمكان. ولذلك فأشدّ قطاعاتنا الثقافية حاجةً للعقلانية المحضة هو: القطاع العقليماني، وقطاع المعيوش، ولغة الجسد واللاوعي. فالتنوير، أو العلاج، يكون هنا ليس فقط بتغيّراتٍ في الحقل تقود باتجاه أن يكون حقلاً من النمط الصناعي (دقة، انضباط، سلوكٌ كالآلة، صرامة، منهج العلوم الدقيقة. . .)؟ بل ويكون الإشفاء أيضاً بتغيّراتٍ في الرؤية الفكرية تكون مصاحِبة مترافقة، ومتغاذية جدلية، مع التغيير في الحقل. إنّ تلك التغييرات المرغوبة متنوعة؛ لكننا قد نكتفي بالإشارة إلى حتمية ورَيْع غِراسة النظر النسبي، ومعطياتِ الفيزياء الكموية، ومعاني القانون والمطلق. ونشير أيضاً إلى مردودية دراسة الاجتماعي والواقعي، المتعدد والمنفتح، كالاحتمالي واللاآحاديّ الدلالة أو الأيديولوجيا. . .

22 ـ طموحات الفكر العربي، داخل ثقافته أو من أجلها وبواسطتها، مشروعة: طموحات ممكنة، سويّة، صِحّية واشرئبابية. ومع ذلك فمن النافع والصائب، الضروري والحتمي، أن تَخضع كلها للنقدانية الاستيعابية: لا بدّ من وضْع الذات المثالية المتخيَّلة أو المنشودة على محكّ التساؤل المستمر، والنقد الفلسفي، والمعايير الصّرامية اللامشبَعة. فقد يستطيع التحليلنفس للفكر، أو علم النفس المرضي للثقافة، تشخيص خللٍ هنا أو مبالغةٍ (هوس، تأَصْطُر، ميثومانيا) هناك؛ لكن التشخيص وحده لا يكفي.

23 ـ الأَنْسَنة في العلم والاقتصاد، في الحضارة والإنسان: تلك الفكرة المحورية مقصودنا الأسنى والذي يبقي في عملنا المحركَ الأكبر. فذاك مذهبٌ يمتصّ مذاهبنا التقليدية؛ وينتقدها باستيعابٍ وتثمير؛ وينتفع بتدبّر وعقلانيةٍ نقدية من تجارب الآخرين القديمة والراهنة في هذا الميدان. إنه مذهب يجتاف ويَستوعِب الآدابية واليَنْبَغِيّات؛ لكنه ليس هي: يرتفع فوقها، يغتني بها، يحتفظ بها بتوتر مُلَخّصُهُ الاهتمام بالإنسان في هذه الأرض وبمأساته وعلائقيته. ويجتاف مذاهب أسلافنا (الطبيعاني، الرؤية الصوفية، و. . .، و. . .) دون أن يكون تَلْميعاً لأيّ من تلك المداميك والامتصاصات واللَّبِنات. إنه جديد، يُؤَنْسِن العلمَ والعلائقية والفِعل السياسيَّ الديموقراطي. إنه نقداني؛ منفتحٌ باستمرار على الأشمل فالأشمل، والأعمق فالأعمق، للأبعاد الإنسانية في الإنسان. يختلف عن التصورات القائمة في المجتمعات المصنَّعة جداً، المستعبِدة بالآلانية الفكرَ والحريةَ أو الجسدَ وكرامة المواطن؛ والمستلِبة للإنسان بواسطة تقديسٍ للمال والاستهلاك (والفردانية، والاقتناء، والقَفل على الذات) وبواسطة عقلانيةٍ محصورة ضمن ميدانٍ وأعراقٍ وتنكُّر نرجسي للكوني والبشري، للمختلِف و«المتخلِّف».

الفصل الثالث

انجراحات وظواهر مرضية في مسار الخطاب الراهن نحو التكيفانية الاسهامية

تحليل الخطاب في الفكر العربي الراهن، من حيث شروطه المادية والاجتماعية والأبيستيمولوجية، يقود إلى كشف قوانين ينبغي استيعابها والسير على هَدْيها. فمنها:

1 ـ يهيِّيء الحقل العربي الحاضر لتكرار إنتاج أفكار أو سلوكات ناقصة التكييف، بعيدةٍ عن قوام الحداثة التي لا تتوقف والتي تهيِّيء لما بعدها من حداثةٍ.

2 ـ يهييء الحقل لأن يوقِع الإنسان في عوارض وأمراض تحتاج لخطاب الطب العقلي والتحليل النفسي.

3 ـ ما يزال الفكر العربي، برغم استقلاله النسبي والواعي عن الشروط الواقعية الاجتماعية، يُنتِج ما هو محكوم بإواليات ناقصة تغذي ذلك الحقل، وتتناضح معه أو تتبادل التعزيز والتحكم، التوضيح والتفاعل.

4 ـ تخضع الصحة النفسية الاجتماعية، أو الصحة العقلية، للمواطن وللحقل لقوانين في الإشفاء والوقاية أو في الغرس والتعزيز والإطفاء.

5 ـ القوانين المتحكِّمة في مجال المعاصرة عند المواطن وجه آخر، لاصقٌ ومُكاملٌ أو متفاعِل، للقوانين المتحكِّمة في ذلك المجال عينه المتعلِّق بالوطن أو الجماعة.

6 ـ يَبرز الوعيُ بانجراح أداة الإنتاج والمنتوج عينه (في الفكر والعمل)، باللامتمايز واللاواعي، أداةً للاستيعاب وإعادة المَعْنَية أو التأكيد الذاتي.

7 ـ يُخلي التحريضيّ والحماسيّ المجالَ للتحليلي ولطرائق العلم الراهن.

القسم الأول: لوحة تشخيص ومحاولة نماطة

1 ـ الوعي الثقافي العربي الراهن، لون من النّماطة:

المقالُ في ارتجاجاتٍ، وعوارضَ سقيمةٍ ومُسْقِمة، داخل بنية الوعي الثقافي العربي الراهن ليس فقط طنطنةً تستسيغها آذان المجرَّح، ويتلذّذ بها الأنـا المازوخي، ويبتهـج بها طـالب النقدانيـة السهلة. إنه، من جهـةٍ أخرى، مقـال تشخيصيٌّ يكشِف عن أزمةٍ وتوتر، ويدعو إلى التفتيش عن النظرية التكييفيـة الاستيعابيـة حيث الصحة، والمعـافاة، والـرضى العقلاني والرشـدانية. من هنـا، فإنّ محـاربة الانجـراحات، في أفعـال التثقُّف (واكتساب المهارات الضرورية، واجتياف الخِبرات الناجحة في العالم المصنّع جيّداً)، قد تغدو بنّاءة أو طـريقة كفـاحيةً في قيـادة الثقافـة وتوجيـه التثاقف داخـل الذمّـة العالمية للفكـر. تلك الحرب، الدفاعية الهجومية معـاً، ضد بعض طـرائق التثقيف والتعبير الثقـافي، هي حرب مقدّسة: هي جهاد ثقافي، أو حربٌ حضارية. ولعل النقدانية الاستيعـابية، إذْ تنصّب على معـاقل الأيـديولـوجيات المتصـارعة، ستكـون أمضى الدبـابات التي تُفسِّـخ، والتي تُمهِّد لانـرسـاخ النـظرِ المنهجيّ المنـظَّمِ في دنيــا الفعـل السيــاسي، والفلسفي، والتقييمي، والمعرفي.

تعـجّ في الوعي الثقـافي العـربي رغبـةٌ بـالتعملق. تَعْتلج فيـه، وتمـور بـاضـطرامٍ وضرامية، مشاعر بالاشرئبـاب والنزعـة الكوكبيـة. وهكذا فقـد تكون الـرغبة في أن تكـون الثقـافة نَمْـرودية، وأن يكـون الكُتّاب من نمطٍ ضـراميّ، استجابـةً على مثيراتٍ قـادمة من الوعي بالتخلّف والرفض للوراثية الثقـافية في كوكبـة الثقافـات النشيطة. ومهمـا يكن، فإنّ الحقـل الثقـافي يحتـاج إلى الـوعي بـدور المفكِّـر، وإلى نقـد القـائم المؤسِّس. ومن الســويّ الاستنتاجُ هنا أنه لن تتوفّر الشروطُ لاستصلاح ذلك الحقل، ولبناء الشخصيـة الإسهاميـة، إلا باختيار المستقبل: بالرهان على الغـد المنفتح على الأقـوياء، والمتحـاور بأنـداديةٍ مـع

القادرين في العالَم الشديد التصنيع. ينتمي الفعل الثقافي العربي، أو قد يتوزع، إلى قطاعات. هو أنماطٌ، منها:

أ / التقليدانيّ: وهنا يقع الفعل في التأويل للقديم، وإعادةِ قراءة الموروثِ بانبهار. ولن يصعب القول بأنّ ذلك يوقِع في رؤيةٍ بالخُواف (فوبْيا) من المنطق التجريبي، ومن الحركة أو الصيرورة والتطوير، ومن التمركز حول الإنسان في واقعِه، وحول العقل، وطرائق العلوم الطبيعية، والنسبية... هنا النمط الامتثالي الانصياعي في الفعل والنظر.

ب / النمط الثقافي المهجَّن. يتميز بالتوفيقية: إنه يُلاصِق ويُلصِق، يَطمس ويُظهِر، يرمِّم ويلفّق... يتغذّى بالأفكار المسماة «ليبرالية» أو بما إليها من أفكارٍ تودّ أن تسيطر، وتأخذنا إليها، وتحتلّ ذاتنا. وذاك الوعي مصابٌ بالتفسّخ، والتصدّعات، بالترقيع، والتغسيلِ والرَّثّي. وهو فريسة عوارض عُصابٍ تَتَمْظهر في استعراضية أُفْهوماتٍ تُغرَس في حقلنا، وتُنتزَع من أرضها وفضائها.

ج / وهناك القطاعِ الإنْغِرابِي أو الإغْرِبابي: هنا محوٌ للذات كاملٌ، ومرتضًى أو محبَّب؛ وقد يكون متولِّداً أو موجَّهاً بطريقةٍ لاواعية. وهنا مسرحانيةٌ، وفعلٌ ثقافيّ سينمائي، واستهلاكي. وقد تكون الانتقائية، في بعض الأحيان، قائدته. إلا أنّ الاستسلام، والتلذّذ الغبي بالكسل والبلادة، خاصتنا تحكمان ذلك الوعي. فالفعل الثقافي هنا يشبه حال الدجاجة التي تُلقي بنفسها إلى أنياب الثعلب؛ وتكون الشخصيةُ الثقافية هنا شديدة القابلية للإيحاء، أي تقع بسهولةٍ في الإنصداء (ترجيعُ الصوت، الاكتفاء القسريُّ بأن تكون صدىً، العجزُ عن أن تكون أكثر من الترجيع للصَّدى). وتلك حالة ثقافية مَرَضية، تُحال إلى سلطة الصحة العقلية للثقافة والمثقّف. وهنا النمط السيكوباتي. لقد فشل هذا القطاع، كالحال في التقليداني: استسهلا الاختيار والتلصيق، الوصْل والفَصْل. وفي الحالَيْن تنكشف، عند الأعماق، نزعة الاستجداء. فالتسوّلُ هو الموجِّه اللاواعي للسلوك الثقافي وللتثقيف؛ وإواليةِ الدفاع هي التي تقود، وليس الاستجابةُ الاقتحاميةُ المباشرة؛ وتوجّهاتُ التقليد والنقل ـ نقل التجارب المسبَقة السابقة المبذولة ـ هي المسبِّبة لسماكة ذلك الحجاب (أو، بالمصطلح الصوفي، الرّان) بين الإنسان والحقيقة[1]. وسيرورة إعادة ضبط الثقافة تستلزم الوعي بما هو هنا قسري قهري وأواليات لاواعية؛

---

(1) اتجاهات التسوّل ذات نمطَيْن: من التجربة النمطية؛ ومن الفكر الأوروميركي المصنّع، أو اللاصق جداً بالتكنولوجيا وثورات العلوم القائمة.

وذلك كي نتحرر من المتحكِّم و«عُصابِ» المحو والاغتسَال.

د / يبقي القطاعِ الضّرامي: إنـه ذلك التـوجّه الـذي يَبْني ثقافـةً تَدرُس الـواقـعَ، وتَحرث في العيانيّ، وتُعمِّق مصطلحاتٍ مستقبلية كالحريـة، والـديمقـراطيـة، والنـظر المنـظَّم، والفكر المنهجي الصـارم. . . ؛ وتَعمل بـدقـةٍ وتخـطيطٍ بحيث تـزول الأوضـاع المغذيةُ لاستمرار الذهنية الانفعالية، وللمجتمع الذي لا يوفـر للأسحقيـة من أفراده تحقيق إنسـانيَّتهم داخـل الحقـل العـالمي لـلإنسـان. ولعله من النـافـع، بـل ومن المحفِّـزات والضـرورات، أن يكون ذلـك القطاع الثقـافي متأسِّسـاً أيضاً على متهَضـاتٍ مفـادهـا أنّ الإنسـان عندنـا يمتلك الحقَّ والـواجبَ في أن يكـون متـوجِّهـاً بحيث يَخـدم الإنسـانَ في العالم، ومتمتعاً برؤيةٍ واضحة لوحدة كوكبنـا أي بنزعـة شَمّالـيةٍ للحضارات والأقـوام. لقد تميـز كثيـرون من أصحـاب الألبـاب بمعـالجـة هـذا النمط الثقـافي الضـرامي، النقـداني الاستيعابي. وبذلك تَعمَّقت هنا إهتمـاماتُ بـالعمل، والـزمان، والتمـركز حـول التجريب والعقلانية أو الاستعمال الأمثل لطاقات الفرد والجماعة والبيئة. . . وهنا أيضاً نلقى المنطَق الذي يَبْني العلوم الطبيعية، ويخلُق الثوراتِ التكنولوجيةَ، ويقوم على الطرائق التجريبية؛ وتكوِّن الإواليةُ الاقتحاميةُ صحتَه الانفعالية، ورُشْدانيته[1]. . .

تتداخل تلك الأنمـاطُ فيما بينهـا: فهي ليست منفصلةً بشكلٍ قـاطعٍ بتّـار؛ ولا هي متناقضةٌ دائماً حتى ولا داخل الكاتب الواحد عينه. إنّنا أمام تـوجُّهاتٍ قـد نَجدهـا متفاعلةً متشـابكة داخـل هذا المفكّـر أو ذاك؛ دون أن يَشْعر بـالتناقض الـذاتي، أو بالـوقوف أمـام أحروجة. فهي ليست أنماطاً مرصوفـة على نحو خـطّي، ولا على نحو ميكـانيكي: فلكلٍّ منها مصطلحاته الأساسية، ومضـامين خاصـة لمصطلحـاتٍ يستعملها خصمُـه أو مصارعـه الثقافي المادي. يعني هذا أنّ النمط التقليداني، على سبيل الشاهد، يدوخ في حلقـةٍ من الأفْهـومات تكشف عن الانتهـاض من: مقدّمـات كبـرى، ومنـطق استنبـاطي، ومسلّمـاتٍ مسبقة. ومن السهل هنا إقامة استقصاءٍ أو مسحٍ له يكشف لنا، بعد الفـرز والمقارنـة، عن النِّسب المرتفعة لكلمـاتٍ أو لأفكار محـدَّدةٍ داخل نشـاطه الثقـافي، وقطاعـه، ومتوجـاته ومحرِّكاته.

---

(1) ميّزنا، في مكان آخر، نِماطةً أخرى للفعل التثقيقي والثقـافي العربي: المثـالي، الثائـر، الجانـح أو الباحث عن اللذة. أما مواقعية (طوبّولوجيا) ذلك الفعل، فسنراها فيما بعد.

2 ـ من مقاوِمات التغيير الثقافي اللاواعية؛ التسوّل وعيّنات أخرى لاواعية:

يصعب على الإنسان الشعور بالانجراح الثقافي. قد نقاوم الاعتراف بذلك؛ ونقاوم التغيير. وإلى جانب المعروف من المقاوِمات الذاتانية للاعتراف بالقصور والقلق، بل وللتغيير، هناك: نرجسيتنا. فالإنسان يُسقِط على ذاته وتراثه محموداتٍ ومَثْلَنَةً أو كَمْلَنَة؛ ويُفضِّل الاستقرار في نظرته التقديسية إلى ذاته وجماعته وتاريخه. قد تكون مقاوِمات التغيير لاواعية. وهنا إواليةٌ معروفة تُحَرِّك بعض العُصابيين؛ فيرفضون الشفاء مفضِّلين المرض النفسي لأنه يوفر الملجأ ومن ثمة اطمئناناً وهمياً. وتلك المقاوِمات للتغيير تكون مزعجة إذا كانت واعية، مُفَكْرَنَةً؛ تقصد الكسب والاستعراضية. وفي الوعي الثقافي العربي كثرة من تلك المقاوِمات التي تحكم شخصيتنا، وتقود نتاجنا، وتوجِّه سلوكاتِنا والفعلَ العقلانيّ والتلقائي العفوي عندنا. في خضمّ الثقافة التي كانت تحرِّك مجتمعاتنا إبّان «عصور الانحطاط» ـ بل إبان الزمن الذي خلف الإشرئبابَ العربيَّ حتى أواخر القرن السابع عشر ـ ازدهرت مقاوِماتُ التغيير: اكتنزت عندنا بشكلٍ لا سويّ الاهتماماتُ بالشكل. كذلك، فإن العقل انزلق إلى الالتفافات، والاستجداء، والطرائق المسبوقة والمأمونة، وإلى المراوَغات. لعل تلك الخصائص، في تحليلنا، هي أهمّ ما حرّك العقلَ أو ما ميز الشخصية للعربي في القرون التي كانت إبانها أوروبا تنطّ؛ والأمة العربيةُ تتهادى كالطاووس الثقيل الخطى.

يُسرّ القارىءُ إن نحذف، أو إنْ كشطنا، الجانبَ التسوليَّ المختلف وضوحاً وحدّة أو درجةَ وعيٍ. فالرغبة الدفينة بالاستجداء، واستجلاب الرثاء، ملحوظةٌ محرِّكةٌ في الفعل؛ وفي النشاط الثقافي. وذلك الحذف يرفع، من جهةٍ أخرى، مستوى النظرة إلى الذات. وازداد التعبير عن مشاعر الاضطهاد، والحس بالفشل والملاحقة، في الثقافة وفي الشخصية. تَتَمَظْهَر في الكتابات والتفكير، وقطاع الثقافة العربية عموماً الكثيرُ من الانجراحات في المشاعر؛ ومن الميل إلى الاستجداء. فهنا تَظهر عوارض تكشف عن خوفٍ هاجع، وعن رغبات مقنّعة: خوف من الفقر أو من الشعور بالفقر؛ رغبة باستدرار الغطاء والاحتماء؛ خُواف الاقتحام، صراعٌ بين الرغبة بالتجديد والرغبة بالسلامة، بين المازوخية والسادية.

محاربة ذلك الخوف، وتلك الرغبة أيضاً، مشكلةٌ صعبة. الخوف والرغبة من جهة، ومن جهة أخرى الوعي بالتقلقل ثم المناداة بالشفاء، يتصارعان. ليس هنا حربٌ ضد جوامد أو أشياء؛ بل هنا تبادل في الضربات والمواقع. فذلك الخوف وتلك الرغبات،

كائنان يتعززان بفعل الظروف الاجتماعية. هما يتعمقان؛ ويزدادان صلابة كلّما بقيت أوضاع الحقل مهيَّأةً لانغراسهما، واستمرارهما وتغاذيهما. ما تزال تلك المحاربة، بين الإنسان العربي وذَيْنك العدوَّيْن، اللذَيْن هما اثنان من عشرات الأعداء، حاميةَ الوطيس. وداخل الوعي الثقافي الراهن تتبدى لنا رحى التصارع بين الاتجاهين: الخوف من الإنغلاب أمام اللقمة والطبيعة والمصير؛ والاتجاه إلى استدرار العطف والغطاء، أي إلى «التسوّل» المغطى القابع عند القاع، وإلى عملياتٍ ناقصة التكييف هي غير مباشرةٍ ولا تَحْدويةٍ وغير إضْرامية. . .

3 ـ عيّنات من هادمات الصحة الثقافية، ومن مُثَمِّراتها:

عمليات «تَعْزيل» اللاوعي الثقافي العَربي، وكشْفِ هواجعه أمام الوعي ثم إرادة الحداثة المخطِّطة الضَّرامية، يقوم بها عاملون متنوعون؛ وذلك دون تسميةٍ لتلك العمليات التطهيرية، أو بدون أن يعوا دورهم. يهمّنا، في هذه الجلسة العيادية، التنظيفَ اللامنصوصَ واللامقصود؛ والخطوات الإشفائية الواقعية.

يتعمّق الوعيُ الثقافي بالتثقيف الواضح الواعي؛ وبالانثقاف الذي يَحصل بطرائق غير مباشرة، أو يكون بلا وضوحٍ مقصود، وفعلاً غير مؤسَّس. إلا أنّ ذلك الوعي يتعمّق أيضاً، أو يتمدَّد ويتوقَّد، بتخليصه من انجراحات كامنة وأخرى لاواعية، من رضّاتٍ يُنْبوعية سحيقة وآثارية، من مشاعر مكبوتة أو ذكريات صادمة مطمورة لكن حية ودينامية. تتهيأ العافيةُ للفعل الثقافي، الوعيَ والمنتوج أو الفكرَ والسلوك، بالفَكْرَنة العقلانية، باستعادة المكبوت أو إخراجه لمحاكمته واستيعابه، بالاعتراف باللارسمي واللانصي أو بالمعيوش والواقعي، بتهيئة الوعي للضرامية والتفاعل الإسهامي عن طريق مصارعة ما يهز الثقة بالذات المنتجة، وما يُخلخِل التقديرَ الذاتي أو يَمنع الشخصيةَ من أن تكون سويةً ابتكارية ومعافاة. إن الصحة الثقافية الاجتماعية أمنٌ واحتماء، رغبة وضرورة، توازن وانتضاج. لا نلقى المشخِّص لعوامل تهديمها، وتَتَبعثر بلا جدّيةٍ كافية مساعي تحقيقها والرضى الإيجابي عن حالها ومآلها، عن دورها وموقعها في التكييفية. قد تنفعنا هنا دراسةٌ تشخيصية لحالاتٍ عيانية، لعناصر أو أمراض محدَّدة، لعوامل جزئية مَرَضية ملموسة:

أ/ نتلبَّث، في عيّنةٍ أولى، عند النزوف التي تُحدثها ظاهرة اللغة الأجنبية: فهذ، تُسقِم لغتنا، وتُغطّي الثقافةَ الألزم لنا، وتَحْمِل «الذئبَ» إلى حقلنا. . . ؛ من جهة أخرى،

هي معلِّمٌ لنا، ومطوِّر للغتنا ولساننا وكلامنا، ومُعمِّرٌ للفكر والثقافة عندنا. . . ؛ تلك الثناقيمة مُقلِقة: نَنْفُر معاً ونَنْجَذب، نحبّ ونكره، نَطْلب ونَتْرَعِب، نَشْتهى ونَخْتَشي.

لا تقدِّم العربيةُ الثقافةَ الأقدر لأبنائها؛ ولا الفكر العلميَّ ومعطيات التكنولوجيا. وكذلك فإن الفرنسيةَ لا تستطيع، هي أيضاً وإنْ بدرجةٍ أخرى، توفير الثقافة الأقدر لأبنائنا؛ ولا هي اللغة الأولى والأَوْلى بنا. إنّ «علم الجُرْح الاستعماري» يكشف لنا هنا مبادىء للعلاج الثقافي، ورؤيةً أو منهجاً للتكييفانية. هل يكون موقفنا من تلك اللغة الجارحة متشنجاً منجرِحاً؟ أيكون رفض تلك اللغة علاجاً وهمياً، أو ناقصاً، أو لفظياً، أو مؤقتاً ومسطَّحاً؟ أنكون هنا أمام حل جزئي، وتكييفةٍ تجزيئيةٍ تَبْسيطية؟ على «علم الرّضات الاستعمارية» تقديم الإجابات هنا. . . لقد لاحظ بيسرٍ محمد عبده أنَّ الفرنسيين هم أقسى أمة على العرب، وعلى المسلمين، وعلى البلاد التي استعمروها ويَصْبون اليوم للاستحواذ الاعتباري عليها. إنّ ردّ الفعل، كالرغبة بالانتقام، ليس علاجاً؛ ولا هو مقصود. الممكن والمرغوب هما النقد والاستيعاب. لقد قَسَت تلك الأمةُ لا بتأثير عاملٍ عرقي، ولا بسببيةٍ ستبقى أو تُقيِّد: قسوا حتى على بعضهم (بِمَن خالف الكاثوليكية). ثم إننا لم نَنْسكت: فقد قال عمر فروخ، للمثال، عن لغة أولئك القوم، وعن فعلهم في التبشير، ما هو أمّر وأدهى؛ مذكّراً ومستذكِراً ما جرى (للمثال) في الجزائر. وهم اليوم يتابعون «رسالتهم» (!) بالإصرار على غرس ثقافتهم (ثم طرائقهم في العيش) في الوعي والسلوك، في اللاوعي والانثقاف اللامباشر.

«حزينة» هي اللغة العربية(1). إنّ التوتر يشتد وهي ترى الجارح يقهر أبناءها، ويُخلخِل مستقبلها، وإنسانها، ووطنها. . . وهي لا تجد حيال ذلك القاهر غير الانتقال إلى ما يَقْهره، وما يحاربه، وينافسه بأنداديةٍ وبالأسلحة المتكافئة: لا حلّ أفضل من إبدال لغته بلغةٍ أخرى. وما هي اللغة التي تكون أقرب إلينا من الأسبانية؟ أليست الإنكليزية، أو أيّ لغةٍ عالمية أخرى، قادرة على التعزيل واستعمار المستعمِر وفكّ حصاره لنا؟ إذا تحارب الذئبان فقد تنتفع الفريسة؛ وحرْبُ الذئب تكون بالذئب. ألم يفعل ذلك المستعمِرون أنفسهم؟ ولعلّهم مستمرون في تلك اللعبة الفِعلة!

الخط، أو الحَرْف، في بعض أصقاعنا، يختلف عن العام المألوف، أو عن الأعمّ

(1) قا: التعبير الأمومي، العلاقة بين الأمّ الحانية ونعيمها واللغة (بل والتراث والأمة).

والأشمل. تَكْتُب، أو تَطْبع، بعضُ الأصقاع العربية بحروفٍ خاصة بها، وإنْ هي غير بعيدةٍ عن السائد الشائع. هذا تجريح؛ قد يؤدّي ذلك إلى ما لا لزوم له. أذلك أمرٌ طفيف؟ ربما! لكنّ عدمه أفضل من وجوده. لا ينفعنا ذلك الشأن؛ هو غير محبَّب. والمنطق هنا أهوائي، وقائعي؛ تَمنِّينا جميعاً تمثّله، وتخطّيه. ثم إنَّ الحرف العربي صار يشتاق إلى الشكل الهندسي، والخطّ المستقيم، والصياغة الأبرز: تبدو السطور، للناظر إليها من بعيد، كالنمل؛ كالكتابة عند البَدْئيين. وهذا نقص لا يصعب تلافيه؛ ولا سدّه. أما التشكيل فخطوة نحو الدقة والأمانة، نحو الصرامة وضبط اللفظ؛ ومن ثم باتجاه تطوير النشاط الذهني، وجعلِ الفعل منظَّماً. وقراءةُ مقالٍ خضع للتشكيل وآخر غير مشكّل أو غير محرَّك الحروف، تُظهِر لنا أننا نحتاج فعلاً إلى الذي يسهِّل علينا، ويوضِح الألفاظ، ويعطي المعنى أسرع. نلتقِط الجملة بسهولة وإحكامٍ إذا بَذَلت المطابعُ جهداً أكثر (!)؛ وحالتئذ نتوجّه صوب الطريق التي تَعِد بالدقة في الكتابة، وفي تلفّظ الكلمة، وفي التفكير عينه.

ب/ الباحث عن الثقافة في الجامعة، مشكلات الطالب والأستاذ (عيّنة أخرى):

هل حملْنا الطالب على اكتساب عادات في التثقيف سيئة؟ نعم! لقد غذّينا فيه الرّكْ على الذاكرة؛ عوّدناه على الرضى بالتلقّي؛ أضعفنا فيه المناهج التي تَجعله نشيطاً، وتكون نشيطةً تحريكية أو تحضيرية. . . لم نُحرِّض؛ فضّلنا المؤسَّس والآسن. لم نجعل طالبنا متغذياً بالعلائق الحوارية مع الأستاذ؛ ولا بالمواقف الأنداديةِ أي حيث ينتقل إلى الجامعة كي ينمو، ويجاور ويحاور، وينمّي حِسَّه النقديّ وتجربته في النظر والتقييم، .في التفاعل مع العلم والمناهج، في تعزيز انتمائه إلى الديمقراطية والذمة العالمية للثقافة والتاريخ.

يلاحَظ أيام الامتحانات أنّ كثرةً من طلابنا فضّلوا الانتساب إلى الجامعة على الحضور الفعلي فيها، والمشاركةِ في نشاطها وسيرورتها. إنهم يضعون النفس، لسببٍ أو لآخر، في موقع المنتسب. ما هو ذلك الطالب الذي يكتفي بأن يرى الجامعة في أواخر الأيام التي تسبق الامتحان؟ إنه يتسجّل؛ يأخذ المقرَّر في كلّ مادةٍ أي الكتاب السحري والجِسْري حيال النجاح؛ يأتي في يوم الامتحان، ويكتب ما اختزنته الذاكرة. يرى اسمه في لائحة الناجحين، بل وعند القمةِ أحياناً وأحايين. ويُكْتَشَف، في تلك الأيام العصيبة، أنّ نفراً من الزملاء توقفوا عن تجديد الذات، واستيعاب المتغيِّرات. تفرض علينا الظروف

أحياناً أن نرتضي بوظيفة المكرِّر، وبعمَلِ الإنسانِ الآلـة اللامفكِّـرة: لكنّ الوعي المؤزَّم يرفض ذلك الرضى البليد، والرتابة الآسنة المؤسَّنة.

قد يبقى الأستاذ في الجامعة يدرِّس مادة واحدة أكثر من عشر سنوات: تَسْهـل عليه؛ يؤديها عن «ظهر قلب»؛ يمتلكها. لكنها تمتلكه؛ وتوقعه في الخراب. ولو كان الـواحد منـا يـدرِّس شخصيةً كتب عنهـا أطروحتـه، فسيكون الأمـر أدهى. لا بدّ إذاً من تـوتير الـوعي الثقافي، ولا نستطيـع إلاّ أن نوقـد في النفس الرغبـةَ بالتنـويع، والتجـديد، والتغييـر؛ أي بالمعافاة. إنّ الجامعة، هي أيضاً، ذات مسؤولية في هذا الشـأن: تَتْركنـا الظروف أحيـاناً في أوضـاعٍ كلمىٰ حزينـة؛ وقد تُغـرِقنا في المـألـوف والاعتيـادي، المكـرَّر والمكـرَّس، المَقْري والمرغـوب، اللاجهـدي والقائم... أمّـا مسؤولية تَعـافي الوعي التثقيفي فليست فقط تؤوب إلى عوامل ذاتية النبع، عِنْدِيّاتية. فالعوامل الخارجية غالباً مـا توفـر لنا الـوقوع في المَـرَضي، في الاحباط، أو في البقـاء مُسَمَّـرين بلذةٍ أو بكسـل. وتـوافق النـوعين من العوامل كارثة؛ هنا الوقوع في السهل: كتابٌ مقرَّر، عملٌ كتبناه منذ سنين، رتابـةٌ من هنا ويأسٌ من هناك... وهكذا! هكذا! والكلام هنا مبذول، نعرفه: إنه كلام المتقاعد خيالياً (نفسياً)، أو سلوكه، ونمطه في العيش الذي هو لا عيش.

ج / عيّنات واقعية، الامتحان السّيِّىء الإنتاج والابانة:

يبدأ افتتاح العام الجامعي بـالامتحانـات. في قاعـة الامتحان يَسْهـل اكتشافُ بعض شخصية الطالب: هذا يصمت أو يهدأ؛ وذاك يُظهِر عدائيةً مكبوتة. وفي حين نلتقي الـذي ينكمش، فـإنّ الـذي يَسعى بـطرائق ملتـويـةٍ كي يتغلّب على الصعـاب ليس صـعب الانكشاف، ولا هو بضاعة نادرة.

وربما يُلتَقَط أيضاً، بلا عناءٍ أو بقراءةٍ فورية كُلِّيةٍ للشخصيـة، انّ طالبـاتنا هنّ أقـدر أحياناً على الوصول إلى القصـد بأسـاليب ليست واضحة، ولا منـطقية: تبتسم، ولا تتعب من تكـرار المحاولات الـلاناجحـة، ولا تـرعـوي ببسـاطـة. فهي كمن يَـظُن أنّ لـه الحقّ والفسحـةَ في أن يستغلّك؛ أو يَنتفِـع من استعـدادك لأن تكـون طيبـاً، وفـوق الجـزئيـات والتفاصيل.

المَحْتِد الريفيّ للطالب، وليس فقط طـرائقه في الحيـاة أو نمط مواجهتـه للصعاب، سهـل الانكشاف أو، بعبـارةٍ أوفى، الانوضـاح والانعكاس يـوم الامتحان. هـذا شأنٌ غيـر مهمّ. الأهمّ هـو أنّ بعضنا يغشّ أو يسعى لكسبٍ دون شعـور لا بالخجـل أمام المـراقِب،

ولا بالإثم أمام المُثُل العليا أو الأنا الأعلى. كأنَّ النجاح، الذي هو القصْد والغاية، يبرِّر كل وسيلة: فليس هو سرقةً، في نظر ذلك الطالب للأمور، ما يقوم به من تعدِّياتٍ على الواجب والنصوص واللياقات.

وهناك الشخصية السَّمِجة؛ والفكرة أو الدراسة السَّمجة. فمن الطلاب (كما الحال بين الأساتذة، أو سائر الناس، وفي عالم الأفكار والسلوكات) من لا يُستلطَف. تلقى أمامك طالباً لا تُحِبّ أن تنظرُ إليه؛ تَنفر منه للوهلة الأولى، وبلا سابق معرفة. لا تكون قد رأيته من قبل؛ ومع ذلك ترى أنك في وَضْعٍ من يعرفه منذ وقتٍ طويل. المعرفة هذه حدسية؛ بلا واسطةٍ ولا مناهج، بلا اكتسابٍ ولا تحصيل. إنها معرفة فورية، مباشرة. وأسبابيةُ ذلك ليس موضوعنا: فقد يكون ذلك الطالب «صاحب حركات»؛ أو يَظْهر عليه الاستعراضُ واستجلابُ الأُبّهة، أو متكبِّراً، أو. . .، أو. . .؛ وربما يكون في أعماق تلك الأسبابية الشعور المعروف باسم: الشعور بما سبقت رؤيته (نرى شخصاً للمرة الأولى، ومع ذلك نسأله: سبق أن رأيتك في مكان ما. . .). موضوعنا هنا هو تأثير تلك المعرفة على الصحة النفسية الثقافية للعلاقة بتلك الشخصية التي قلنا إنها سَمجة. نلتقي، في قاعة التدريس، مراراً بذلك النمط من الطلاب. وليس صعب القبولِ أن تَسمع من أحدِ الأساتذة نفوره من الدخول إلى قاعةٍ بسبب طالب غير محبوب، أو غير مرغوب. وهذا مُمْرِض؛ فالعمل في جو غير مبهجٍ يكون غير مُسْعد؛ وقد يرتدّ على المشاعر بالرضى عن الذات (وعن العمل). وفي ذاك ما يُجْرِح، ما يُخلخِل. ومن السويّ، بعد ذلك، أن تسمع من الطالب كلاماً مماثلاً: فقد يكره بعض أساتذته فوراً، أو للوهلة الأولى؛ دون خبرةٍ سابقة. جرَّبنا ذلك الشعور؛ حاولنا أن نخضعه للتجربة، للاحصاء، للنظر الموضوعاني. شخصٌ تَشْعر بنفورك منه، هل سيكون منفِّراً أيضاً إذا رآه صديق لك؟ ظَهَر أننا اتفقنا، ثلاثة كنّا، على رأي واحد. وهنا نقف؛ فنحن نُلمّح ولا نَدْرُس. وعسى أن ينتبه الواحد منا إلى تلك الظاهرة؛ فيخضعها للوعي والنظر، ويعي المزالق التي قد توقعنا بها.

يَخرجُ الطالبُ من الامتحان ليهجم على كتابه. يودّ التحقّق مما كتب أو «وضَعَ على الورق». قد يَسأل ذلك الطالبُ بإلحاحٍ زملاءه، والأستاذ، والكتب: إنه يُعيد النظر فيما كتب، ويراجِع، وينقِّح، ويتأوَّخ، أو يحتجّ. إنه قلِق؛ لم يَخفّ توتره. وذلك التوتّر يفتش عن خفض؛ عن حل. والطالب يسعى لاستعادة التوازن، للحياة بلا قلق تجاه الامتحان والتقدير الذاتي.

لعلّ طرْح الأسئلة، تلك الطريقة للتعرّف عندنا على قدرات الطالب وأهليته للنجاح، تكشف شخصيةَ الأستاذِ أيضاً. فهنا أداةٌ لمعرفة توجّهات الأستاذ الكامنة؛ وقد ترشدنا إلى انجراحاته، أو تكشف لنا عن شخصيةٍ استعراضية، وعن ميول سلبية غير واضحة. ومن السلبيات أيضاً أن المراقِب ينجلي أمام الجميع: فهذا قد يجد في ذلك الدور فرصة للتعويض، للاستعراض، للاستنفاع المعنوي الاعتباري، لتحقيق ذاته... كثيرون من الطلاب يستنكرون في المراقِبين [رموز السلطة أو السلطة نفسها] التعسّف، والمظهرانية، والطنطنة...؛ كل افتتاح يكون نظرة شمّالةً في ما هو سلبي وما هو إيجابي، في الواقع والأماني، في المثالب والزائنات. والوعي بالمشكلة طريقة إلى الحل؛ فالمعرفة سلاح. ويَعْرفنا الآخرون، أحياناً كثيرة، أكثر مما نعرف أنفسنا. فأنتَ بحاجةٍ إلى الآخرين كي تَعرف نفسك، كي تعرفها بشكلٍ أقدر داخل الامتحان، أو كمراقِب، أو كطارحٍ لأسئلة إذْ السؤالُ كشْفٌ للذات، وشاشةٌ تُقرأ عليها التوتّرات.

4 ـ انجراحٌ في الكتابةِ الثقافية الجامعية، حالات مَرَضية واقعية ومشهودة:

لقد آمنّا، ونحن نكرِّر، بأنّ العمل التطويري هو، إنْ صدر عن وعيٍ مُفَكِّرَنٍ وإرادةٍ حرة، قادر على تنفيذ ما يلقى على المجلة، وعلى الكاتب، من أثقال المسؤولية حيال الثقافة تحليلاً وتوجيهاً، نقداً وإنتاجاً. إنتهاضاً من هنا، نرى أنه من الصعب أن يُعدّ ما كتبه أساتذة جامعيون كبحثٍ جامعي. من غير الصعب استخلاص ذلك التقييم. ومن غير الصعب، بَعْدُ أيضاً، لَفْظُ حكمٍ قاس على تلك المقالات التي كان يُودُّ لها أن تكون بحثاً جامعياً: إنها بحاجة إلى الكثير من التقويم (إصلاح الخَلَل). لقد لاحظنا ظاهرة التأزّم، أو عوارض الانجراح، باديةً بوضوحٍ حيناً، وهاجعةً حيناً آخر. تَردّنا تلك العوارض، أو ظاهرة التأزّم تلك، إلى تشخيص الصحة النفسية، أو النضج الانفعالي (الرُّشْدانية)، للوعي الثقافي العربي. وإذا صحت نظريتنا في التأثير السلبي لِلّاوعي الثقافي العربي (وذلك اللاوعي مختلف عن اللاوعي الجماعي، والمعرفي، والعائلي، والفردي)، فإنّ النقدانيةَ الاستيعابية تغدو طريقة: ينفعنا منهج الفعل النقدي الذي يَتَمثّل ويَسْتَوعب؛ وتتوضّح شخصيتُنا الثقافيةُ عندما نختطّ مقصداً أسنى لنا هو جعلُ الثقافةِ ناقدةً بناءة للمجتمع والإنسان، مستوعِبةً للتجارب، وتتجه إلى المزيد من الاغتناء والضرامية.

المرغوب هو أن يأتي «البحث»، المرغوب له أن يُنشر باسم الجامعي، غير متسرِّع؛ وغير سريع. ليس المطلوب منا أن نكتب، إنْ لم نكتب باعتناء. لقد كان أسلافنا العظام

يَعـدّون الكتابـة فعل تعبّـد، وتقـرّبـاً من الله. فمن يُصنّف كمن يقـوم بـواجب: التصنيفُ «فَـرْض كفايـة». ولذلـك الميدان، أو لـذلك الفعـل، آدابيةٌ هي قـواعد وينبغيـات: هناك مجمـوعة من «الآداب» تَحْكم ذلـك النشـاط وتقـوده. ونحن اليـوم، في عملنـا المُحـاكِم للثقافة أو لإنتاجها، نطالب بتلك الآدابية أي باتّباع السلوكات المرسومة للتعامل مـع القلم في التـأليف أو التصنيف. لا نطالب بـأكثر مـا كـان يـطالب بـه ابن جمـاعـة، على سبيـل الشاهد، من ينتصب للقيام بذلك الفَرْض، فرض الكفاية.

من الينبغيـات التي نرجـوها، بعـد ذلـك الاستـطراد الـلامحبّب وبعـد تلك اللهجـة الطبيبية والمِنْبرية، عـدم الاستخفاف. فـالاستخفاف، الاستلشـاق، النقص في الاعتناء، الانجـراح في الجـدية أو في الاحتـرام للقلم والـورق، الـ. . .، الـ. . .، مصـطلحـات متعددة والمرمى واحد. كلها مصطلحات تَدلّ، أو نَودّ لهـا أن تَدلّ، على بعض العـوارض التي قلنا إنّها تكشف عن تقلقلِ الوعي الثقافي العربي، عن تـأزّم وانجراح، عن تـوتر ولا توازن.

يصعب اقتبال المواعظ. والـوعظ كلام غيـر تحليلي؛ هوأحيـاناً غفيـرةٌ غير محبَّب. ليس هو نافعاً، أو لعله لا يمتلك الـسرعةَ والفعالية اللتَيْن تملكهما أنـواع أخرى من الخـطاب. وبرغم ذلك كله، أو جلّه، تعظ العقلانيةُ والرشدانية من يتصدى للكتابة: عليـه أن يَحْتَرم، أن يَتَريث ويتريّض. فالكتابـة تعلّم الفكر، والشخصيـة، الانتظام والـدقة. والـدقة تعلّمنـا الأمانة: تعلّم الانضباطَ داخل قوانين اللعبة.

5 ـ الحداثة والمجلّة الثقـافية والمُعـافاةُ في الـوظيفة والمحتـوى، رضّات في رسالة خطاب الفكر:

المجلّة تَمَظهرٌ للفعل الثقافي، وتعبيرٌ عن النشاط الفكري. إنها مسرحٌ للتفاعـل بين الكـاتب والأحداث، تـاريخيةً كـانت هذه أو راهنـةً أو متوقَّعـة محتَملة؛ وهي مـرآة تعكس التيـارات والمستويـات، وطرائق الاستجـابة أو ردود الفعـل على المتحدِّيـات الاجتماعيـة المُثيرة الموقِظة للوعي. والكاتب أو، بحسب مصطلح آخر، المفكِّر صاحبُ رسالة نرغمه عليها؛ أو تكون مطلوبةٌ منـه. وقد أكثـر البعض منا، واستـرسلوا كثيراً، في تـوصيف تلك الرسالة بشكل خطابي أو بلهجة وعظية لا تخلو من القـرقعة. ونحن، في فكـرنا الـراهن، تصدينا لتحقيق شيء من رسالة المجلة في عـالَمٍ يبحث عن رفع مستـويات الإنسـان عند إنسانه وفي مجتمعه. كما إننا، بَعْدُ أيضاً، سعينا إلى أن تتأمّن للكتاب وللكاتب المساحـةَ

والحريةَ لكي يُسهِم في تنفيذ المشروع الثقافي الذي تطرحه الذات العربية لنفسها طلباً لتوفير الأمن، وللخَلْق في ميدان الفكر. فماذا يجب أن تقول المجلة في مساعيها ومقاصدها، وماذا ينبغي لها أن تكون وتأمل؟ وكيف يكون تحليل ذلك كله؟

إنّ الحاجة إلى معرفة ذاتنا، وتعميق المفاهيم الفكرية المرتبطة بما يجري في واقعنا ومن حولنا، أمرٌ مُلِحٌ. تحاول مجلاتنا أن تشكّل طرحاً، يتّسم بجِدّية العالم، للمشاكل النفسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة في العالم العربي من أجل ملء الانجراح الفكري الذي نعاني منه بحِدّة. ومشاكل واقعنا اليوم تمتد بجذورها إلى الماضي؛ فلا بد إذاً من ربط الماضي بالحاضر، وقراءته في ضوء معطيات هذا الحاضر. لِذا تهتم مجلاتنا بمتابعة سيرورة دَرْس التراث، وخصوصاً بكل قراءةٍ جديدة له، لمحاولة نقده بكل أبعاده ومن ثمّ لاستيعابه أو تمثّله.

لعله يقال: إنّ من يهتم كثيراً بالماضي قد يَنسى الحاضر. لذا يجب على المجلّة الراشدة أن لا تقع في مثل هذا الخطأ؛ فتهرب من مشاكل العصر إلى التغنّي بالماضي المجيد أو الغرق فيه. وعليها أن ترحّب بكل الدراسات الفلسفية، والنفسية، والاقتصادية، والسوسيولوجية؛ أي بكلّ الدراسات التي تتعلق بحاضرنا المأزوم وبمآزمنا الراهنة. غير أنَّ الحاضر لا نعيشه وحدنا في مجتمعنا العربي اليوم. فلا بد من فتح النوافذ لمحاولة رؤية ما يُطرح في العالم من فكر جديد: في الغرب، أو في أي بقعةٍ أخرى من العالَم. ولذا، فإن طموح المجلة المُعافية والمعافاة هو أيضاً إقامةُ حوارٍ حضاري بين العرب والغرب ومختلف الحضارات؛ بل إننا أمْيَل إلى التفاعل والمحاورة مع «الأمم الشرقية»(*)، حيث الهند واليابان والصين، حيث تخف سلطة القاهر أو نشعر بشيء من الارتياح والتفاؤل. وإذا كان أحد طموحات الفعل الثقافي العربي المستقبلي هو الإسهام في أيّ حوارٍ حضاري بين العرب وغيرهم من الأمم، فالأولى هو إقامةُ حوارٍ بين العرب أنفسهم: إذْ ما يزال هناك بُعْدٌ بين الشرق العربي والمغرب. فالمَشْرق يجهل في معظم الأحيان غنى الثقافة المغربية وتفاعلاتها. وهذا علينا تداركه؛ والسير به صوب ما يوفر الصحة والتوكيد الذاتي. إنفتاحٌ على الماضي، وحَرْثٌ للحاضر، وحوار ثقافي، وجسر بين المَشْرق والمَغْرب داخل العربي! هذا ما تطمح إليه كل مجلة عربية تعي رسالتها، وتبقى وفية لذاتها وللحرية، وتفتش عن التكيّيفية الشمّالة والمُعافية.

(*) أو: الأمم الرافضة. التي تحتج أو تأخذ موقف المشكّك داخل «اللدمة العالمية» الراهنة.

أ/ موضوعات الثقافة الواعِدة، أهميةُ الدراسات التطبيقية الميدانية:

ترسم مجتمعاتنا للثقافة المُعافية صورةً عريضة للمشكلات التي تَنطرح على الوعي، وتَسْتدعي البحثَ عن التكييفية أو النظر في توفير الحلول العقلانيـة. ومسؤولية الثقـافة، أو واجبيةُ الكاتب، تكـون أحَدَّ وأكثرَ توتيـراً للوعي والإرادةِ في المجتمع الـذي ينبغي له أن يُخَطِّط، وينقّح نفسـه بنفسه، ويَشْـرئب باتجـاه الأمامية والتوازن الضّـرامي داخل «الـذمة العالمية الراهنة للحضارة». تلك ذمة يحتل فيها الشـرق، متمثلاً على الخصـوص باليـابان والهند والصين والعَرَب، الدور الخلاق والنشيط بعـد أن بقي الشرق فتـرة من الزمن يتلقّى ويَكْتَسِب المعرفة.

لا تتوقّف الثقافةُ عن تعميق مسيرتها الفكرية، وترسيخ مسؤولياتهـا؛ وذلك بـأن تقدِّم للمجتمـع الدراسـات الملتزمـة، والأبحاث التي تتنـاول قضايـا الثقافـة وظواهـر الاجتماع والاقتصاد أو ما إلى ذلك مما يـرتبط بالجغـرافية والتـربويـات والتاريـخ. . . والأهمّ هو مـا تكتسبه الدراساتُ التطبيقية من أهميةٍ في عصرنا؛ وذلـك بسبب دورها في التخـطيط لحلّ مشكـلات السكان. لقـد أدّى التقدمُ العلميّ، وتـطور المعرفـة التكنولـوجيـة، إلى كَشْف المزيدِ والعديد من الموارد الطبيعية والثروات الوطنية. وراحت الإرادةُ العقلانيةُ تعمل على استخدام ذلك في تحسين مستـوى العيش، ومواجهـة الأزمات الـطبيعية والاقتصـادية التي يتعـرض لهـا الإنسـان في بعض منـاطقنـا. كمـا أدّى التقـدمُ العلميّ، وتـطور المعـرفـة التكنولوجية، إلى كَشْف المزيدِ والعديد من الموارد الطبيعية والثـروات الوطنيـة. ثـم قـاد التـطورُ العلميّ عندنـا إلى اكتشاف العـديد من الـوسائـل، وتنفيذِ المشـاريـع لاستصـلاح الأراضي، واستخـدامِ الوسط الـطبيعي، بحيث يتم تسخير الامكـانات الـطبيعيـة تحقيقـاً لتطوير المجتمـع وإعلاء قيمـة المواطن والعقـل. بيْد أنّـه كان، من جهـةٍ أخرى، للتقـدم العلمي، واستخـدام الأرض، آثـارهمـا السلبيـة في بعض المنـاطق حيث أدّى الضغط المتزايد على استثمار الموارد الطبيعية الأساسية المتجددة (الأرض، والماء، والهواء، إلخ) إلى اختلال التوازن القائم بين عناصر الوسط الطبيعي في بعض أقاليمنا. وقد تسبّب ذلـك في تلوث المياه والهواء، وتحطيمِ الغطاء النبـاتي، ونضوبِ الميـاه الجوفيـة. وهذا يهـدد مستقبل السكان، وبقاء المجتمع الحيّ وتطوره اللامتوقّف والمتزايـد عمقاً واتسـاعاً. مـاذا إذاً؟ على الثقافة المُعافية أن تُبـرز أهميةَ الـدراسات التـطبيقيةِ التي تسعى لإيجـاد الحلول لتلك المشكـلات، والإسهـامَ في عمليـات التخـطيط الإقليمي الـطبيعي، أو التخـطيطَ للحمـاية من الفقـر والتدهـور والتخـريب، ولتـوفيـر الأمن للفـرد والنحن، ولتحقيق الثقـة

والتوكيد الذاتي حيال المستقبل والآخرين.

ب/ نظرةٌ أخرى، المعرفة بالمقلوب للانجراح، تحديد السويّ كشفٌ للمَرَضيّ:

تترسّخ في ثقافتنا، في مسار ترشيد الفعل الثقافي، النداءات والتحركات للإسهام في مسيرة البحث العلمي. هذا، ولا سيما في مجالات كانت وما تزال تؤمّن الدراساتِ التي تعالج قضايا السكان، والتخطيط، والتنمية؛ وبالإضافة إلى ميدان المعالجات الفكرية المتعلقة بمسائل التراث والمستقبل، وبحراثة الجانبّين المتلاصقين للحياة: الواقعي، والتاريخي. وتُحَرِّض الثقافةُ المعافية على تعميق الدراسات المتنوعة التي تعالج موضوعات البيئة، والغذاء، والتوجّهات في الفكر عامة والفلسفة والسياسة.. فكلها مسائل على جانب من الأهمية، لعلاقتها بحياة الإنسان، وتطور المجتمع، وبناء المستقبل المتطور.

ولعل أكبر هدف للثقافة، في تحركها ووظائفها، هو تشجيع البحث العلمي لإيجاد الوسائل العقلانية، والطرائق المؤدّية، ولتقديم الاقتراحات اللازمة لحل مشكلات الإنسان في الوطن وحيال القواهر. فالبحث العلمي هو المعيار الأساسي الذي تقاس به درجة التقدم الثقافي الاجتماعي؛ وهو أيضاً المدخل للعبور إلى عصر التكنولوجيا حيث يتم إعداد القدرات البشرية، وتزويدها بالمهارات اللازمة لمواجهة حاجات المجتمع المتزايدة، أو لإشباع شتى متطلبات العصر. ثم إنّ إحدى المهامّ التي نسعى لتحقيقها هي الإسهام، أو الرغبة بالإسهام، في إحداث الثورة العلمية عن طريق تشجيع البحوث التي تؤمّن المادة لصياغة خطط التكييف، وتدعيم البنى التحتية. فمجتمعاتنا تسعى لإيجاد استراتيجياتٍ لتنمية الطاقات الطبيعية والبشرية والاقتصادية في كل منطقة، ولكلّ إنسان، داخل الوطن العربي المُشْرئب والمتوتّر. قد يقع بعض هذا العبء على عاتق مؤسسات التعليم العالي، ومراكز الأبحاث في أقطار العالم العربي. فنحن نأمل منها تقديم المزيد من الدعم للباحثين والمفكرين والجامعات: ليس من قصد أسمى من الهدف لنشر المعرفة التكنولوجية، وتشجيع الخلق والابتكار. ما زالت إيديولوجيتنا، بل غريزتنا في البقاء والاستمرار، تدعونا إلى تطوير الامكانات، وتأمين الوسائل لإعداد الكفاءات من القوى العاملة، وبناء الأجيال فالأجيال للاعتماد على النفس ولمواجهة احتمالات المستقبل. إنّ الثقافة، أو المثقّف، مُساهِمٌ نشيط في توفير الاعتبار الذاتي، وإشباع حاجاتناللنضج الثقافي والمعافاة المستقبلية.

يتركز الاهتمام في الوطن والثقافة على دراسة مشروعات التكييف الأَجْمعي في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية؛ وذلك للاستفادة من تجارب الدول، وإيجاد أفضل الوسائل لنقل التكنولوجيا وتطويعها ثم خلقها، طلباً لتأمين الحلول للمشكلات التي تواجه الإنسان العربي، وتحسين مستويات المعيشة، ومواكبة التطور العلمي ثم الإسهام فيه بثقةٍ واستقلالٍ مقتِدر.

إنَّ رَسْم السياسة للانفجار السكاني، والتخطيطَ للتنمية المتناقِحة المتكاملة، يتطلبان دراسة مفصلة لهذه المشكلات. إننا بحاجةٍ إلى دراسةٍ تطبيقية تَعْتمد الواقع والظواهر، وتحدِّد بواطن الضعف؛ ثم تقترح أولويات الحلول الملائمة، وتدلّ على طرائق التنفيذ المتحركة. ومهما يكن، فليس الهدف من هذا المنحى للفعل الثقافي الواجب إيجادُ حلولٍ سحرية لتفجّر مشكلات السكان وثورتهم في الوطن العربي - وهي كثيرة معقَّدة - بل مطلوبٌ التوجّهُ لإيجاد حلولٍ عملية للقضايا التربوية والصحية والتقنية، ومشكلة البطالة؛ وذلك في ضوء الواقع والتجارب والآمال. إننا بحاجة لعملية انتقال من «المرحلة النظرية» وفي توجّهاتنا المستقبلية. بكلمات أوضح، إنّ مخطّطات التنمية الآسنة، المستوردةِ ضمن قوالب جاهزة، لا تلائم مجتمعاتنا؛ أو لا تؤمّن الحلول لمشكلات الذات العربية. وذلك بالرغم من الهدر والمكر في النفقات والفكر، في الوقت والانتظار والأمل. من الواقع إذاً نَّنهض، على ذلك الأساس نبدأ!!! نتطلع للمستقبل بواقعيةٍ على أمل تجاوز المحن التي تعترضنا، وتأمين الوسائل والخطط للتقدم بخطى منظَّمة عقلانية. فما يجمع الوعي العربي اليوم هو الاهتمام المشترك بمصير الإنسان العربي؛ وما ينبغي هنا هو السعي للتكامل وتبادل الخبرات والمناهج، ضمن خطة عملية شمولية، داخل أقطار الوطن التي تجمع مختلف التناقضات بين خصائص البلدان النامية وثروة العالم المتقدم، بين الواقع المجروح والمعافاة المرجوة، بين التبعية والصبوة للتحرر والاستقلالية.

انتهاضاً على ضوء الواقع، وفي هدى الإطار العام المعقلَن، ينفرض واجب التفكير المشترك في مُعالجة مشكلات الأنظمة التربوية في الوطن العربي لقد ترسَّخ القولُ بأن التنمية بمفهومها الشامل لا تقتصر على تحقيق النمو الاقتصادي؛ إنها عملياتٌ متتابعة متكاملة تحيط بالبنى المجتمعية كافة. ويعلّمنا علم التغيير أنَّ أهدافه هي رفع مستوى معيشة الفرد، وشعوره بإنسانيته، ومكانته في مجتمعه. فتحقيق مجتمع الحرية والحداثة والإبداع هدف أقصى للتربية؛ هو الهدف. والحرية إخصابٌ للثقافة. والتربيةُ الحرة

المحرَّرةُ إنِ انعدمت عَدَمت الثقافةَ المعافاة والمُعافية. بكلامٍ آخر وأكثر، ينهض اختيار موضوعات التربويات من الحرص على تطوير المناهج التربوية، والاستفادة من الخبرات العلمية، واستخدام الوسائل التجريبية والعقلانية. ذلك هو أيضاً حال الشأن السكاني، ومستويات العيش الأخرى.

ج / توسيع ميدان التنوير بالفلسفة، أمانٍ تسعى للتحقق أو انجراحات تصبو للشفاء:

تُستدعى كلمةٌ تحدِّثنا عن المستقبل، وعن الوعود أو الخطط التي يرسمها الفعل الثقافي الحر ولم نستطع تحقيقها: أولاها، على صعيد الفلسفة، أمنيةٌ متعلقة بإعادة محاكمة وتنظيم الفلسفة العربية الإسلامية. ويجب على ثقافتنا تخصيص مساحات فكرية للتعريف بالفلسفة اليهودية؛ ولتعميق الاتجاه داخل الوعي العربي الراهن صوب التفاعل والتحاور مع الفكر «الشرقي»؛ ذلك كي يتخفف الانبهار العامّ بالفلسفة الغربية، ويزدهر النظر المتزِّن إلى ادعاءاتها باحتكار النشاط الفلسفي، و. . . ، و. . . ثم، وعلى سبيل المثال، كان علينا أن نعيد محاكمة ابن رشد، ومعه الفلسفة من حيث مكانتها في المجتمع العربي أي من حيث وظيفتها القيادية وموقعها. داخل الثقافة العربية الإسلامية.
والمرمى المقصود هو تسريع تحريك الفكر الفلسفي، أو تعزيز دور الفلسفة التي نتمنّى لها أن تكون اليوم بارزة الحضور. ثقافتنا تثق بالوظيفة التنويرية للفلسفة، ولنشاطها النقدي التحليلي للسائد؛ إنْ في النظر والمعالجة، أم في الفعل والمعيار.

ويتحتّم أن يكون من مشاريعنا الثقافية إعداد الاهتمام والمكان بموضوع هو، في رأينا، ضرورات تدريس الفلسفة، ومنها فلسفات العالم الثالث، في جامعاتنا؛ ثم ترويج المعرفة بها أو تبسيطها. ولعل الأهمّ أيضاً، أو المهمّ أيضاً، هو القول بأننا نصبو إلى تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية بطريق أوسع وأغنى. فالفلسفة التي نطالب بأن تُعرض وتُنقَد أمام فكر الطالب الثانوي هي من أقدر النشاطات العقلية التي تقدم نظرية في المعرفة، وتُثري ثقافةَ الطالب، وتُسهِم في تكوين الحس النقدي والنظرة الشاملة أو البحث العقلاني في مجال القوانين الأكثر شمولية لحركة المجتمع والطبيعة والفكر البشري.

6 ـ إنجراحات في الفعل والنظر داخل ميدان علم الاجتماع، طريق إلى التغييرانية والحداثة المتجدِّدة:

السوسيولوجيا العربية، العلم العربي في المجتمعات، علم المجتمعات العربي أو العربية، إلخ، كلُّها تسمياتٌ متقاربة تَقصد إلى تأسيس علمِ اجتماعٍ يكون منطلقاً من واقعنا، ومكتوباً بالعربية، وأصحابه علماء عَرب يَدْرسون مجتمعاتنا في تاريخها وتطورها، في بنيانها ووظائفها، في انغراسها واحتمالاتها. . .

هل قامت مدرسة عربية في علم الاجتماع؟ لقد ظهرت اتجاهات عربية في ذلك العلم. وتَكثُر أيضاً مراكزُ البحوث الاجتماعية، وأقسامُ علم الاجتماع في الكلّيات الجامعية، والكتابات وحتى المعاجم. وهناك أيضاً متخصصون في ذلك العلم، ومدرّسون جامعيون لتلك المادة أو الفرع العلمي. ونسمع بين الحين والحين عن ندوات مخصصة لذلك، تُعقد في هذا البلد العربي أو ذاك. تلك هي إذاً محتويات علم الاجتماع في العَرَبْلاد، في الوطن العربي بثقافته الراهنة، في مجتمعاته الناهضة المتوترة في نظمها وأسسها، في ظواهرها المتوفِّزة ومحتملاتها.

تَبرز الرغبات بإقامة علومٍ مستقلة إسهامية، محرَّرة ومحرِّرة أو تكييفانيةٍ تغييرانية، في دنيا علوم النفس والمجتمع والإنسان. نرغب في العلم الذي ينبع من واقعنا، ويرتبط بتاريخنا، ويغيِّر موجِّهاً ومكيِّفاً في احتمالاتنا ومشروعاتنا للتعافي. وصار مقلِقاً، بل مؤثِّماً، شعورنا بالإحباط أو بالقصور والعجز عن إشباع تلك الرغبات الطامحة الدينامية، والرافضة للتبعية داخل الذمة العالمية للثقافة، أو حيال ما قمنا به حتى اليوم من ترجمةٍ للكتب الترويجية والمبسَّطاتِ في الجامعة الأجنبية حيث درس أولئك المترجِمون والمدرِّسون راهناً لتلك العلوم في مجتمعاتنا. إنّ تلك الرغبات اللامشبَعة، الدفينة والواضحة، تكشف عن التلهّف السويّ للمعافاة، ولردّ الاعتبار للذات، ولدراسة هموم الواقع أو ظواهر الثقافة والاجتماع المترابطة، ولنقد الآخرين ومناهجهم ليس فقط نقداً هو ضرورة لاستقلال الذات ونضجها الانفعالي أو توازنها الدينامي، بل وأيضاً للتعبير عن رفْض القبوع في وضع المستهلِك أبداً والمستعير. إنّ تلك الرغبات دليل أزمة، وتَمَظْهُرٌ لتوتّر في الوعي تحفيزي وتحريضي، وإبانة لقدراتٍ منغلِبة مطمورة. ويكشف هذا كله عن رغبة بتجاوز أزمة الخضوع والامتثال، بتمثّل المراهقة الثقافية ومشكلات النمو، بوضْع استراتيجيةٍ للحداثة والتغيير، بإقامة أيديولوجيا وفلسفةٍ بل وفلسفات، بإرهاصاتِ القادمِ والتباشير الملموحة المؤنسِنة.

أ/ التعامل مع المناهج والنظريات في الثقافة والفكر:

من المكرور هنا، ومن أوضح الواضحات، أنَّ تعاملنا يجب أن يكون نقدياً يستوعِب، ويعطي، ويتَمثَّل؛ ويتحرر مما أخذ وتلقّى. وذلك على المستويات كافة: الأجنبي أو العالمي، الراهن السائد في المجتمعات المحلية وفي المجتمع العامّ، التراثي وشبه التراثي.

ب/ الوضْع الراهن لعلوم النفس وعلم المجتمع؛ التأزيم كمنهج أو كخطوة ضرورية:

يقال إنه متمأزق مؤسف. ومن السهل هنا تكرار النقد السهل، أي كسْرُ السّدّ أمام المطاعن المتدفقة المبذولة، ومن ثم إغراق ذلك الوضع لعلومنا في مثالب تقول: دارساتنا مستورَدة، مستلحَقة وناقصة، غير خاضعةٍ لفلسفة أو لنظريةٍ كبرى قائدة، غير نابعةٍ من مشكلاتنا ومجتمعاتنا الخاصة، مرجوجة المصطلحات والمُعجمية، متنافرة المناهج والرؤى (كحالنا في استيراد البضائع، وفي الصناعة والإنتاج)، مستهلِكة ومستهلَكة. ذاك نافع؛ لكن غير كافٍ.

ج/ المولَجون بتلك العلوم، توتير مرجعيتهم ونقد مصطلحاتهم الكبرى:

نقد المرجعيةَ وتحليل الشخصيات نشاطان هما نافعان. قد تكون هنا بداية الطريق وأس الجسر إلى حيث النظرية العربية المستقلة الإسهامية في علوم المجتمع والإنسان، في دنيا الحقل العربي والفكر العربي. كأنّ المولَجين عندنا قريبون أكثر مما ينبغي لهم من اللاانفطام: فهنا كاتب رأسمالي، وهناك قومي، أوليبرالي، أو اشتراكي... أما الذين يتقيدون بواقعهم وتاريخهم فيجب أن يزدادوا عدداً وعدة، سلْطة وتعاوناً وتكاملاً.

وإلى جانب الباحث المستقل، الملتزِم بجماعته ومجتمعاته، يقوم الرافض للخصوصيات والمستغلّ لموقعه أو لوظيفته، والمهمِل الغافل عن الدور المخصَّص للمثّقف والثقافة الكفاحية، والمنقفِل ضدّ الجديد والتفاعل أو ضد الحوار مع قوى المجتمع التغييرية وعوامل الصراع. ومن الممكن أن نعدد أيضاً مساوىء عامة أخرى تُلقى على بعض الأساتذة الجامعيين، أو على بعض النشاط الجامعي، حيث لا نجد «التثمير القاصد إلى التطوير»، ولا العمل الجماعي المنضبِط والتنظيمي، الضابط والمُعَضْوَن.

د/ تطوير الأدوات في الدراسة النقدية التفسيرية للمجتمع:

يُدعى هنا إلى تلاقي النقائص فننشىء: المعاجم، الندوات المنفتِحة، المكرَّرة،

المجلات المتخصِّصة، انفتاح الجامعات العربية وأقسام الجامعة الواحدة، تعاون العلماء لمصلحة المجتمعات، زيادة الإنتاج وتعميقه، تطور المناهج والأدوات باستمرار، تعزيز الجامعة والدور الكفاحي للمثقف والفلسفة ومراكز البحوث. . . ومن الجارح هنا الإشارة إلى أننا بحاجة إلى أكثر من دراسةٍ نقدية وتفسيرية، لمجتمعاتنا. إلا أننا لا نذهب إلى القول بأنّ تلك الدراسة للمجتمع ستكون قادرة وحدها على التغيير، أو على إظهار المجتمع الجديد والإنسان العربي كما ترسمه الآمال والطموحات الراهنة. إنّ علم الاجتماع نافع، كحال علم النفس، في فهم الواقع الاجتماعي والنفسي فهماً عميقاً شاملاً. لكن الحذر هنا كل الحذر هو الانزلاق إلى إسقاط قدرات لاحدوثية لِذَيْنَك العِلمَيْن، وللوعي وحده، ولمعقود المصطلحات المتداخلة. برغم ذلك لن نسير في الاتجاه المعاكس فنقول بعدم جدوى تلك العلوم، وبِفَقْر منتوجاتها والمولَجين بها: لا يجوز هنا التفخيم؛ ولا يصدق التطفيف أو التبخيس. فميدان تلك العلوم رحب، والمنتِجون متصارعون، صارخون مشغولون باختصاصهم: لهم معاركهم وأسلحتهم وضجيجهم؛ بل ولهم «أيامهم الكبرى» وكتبهم التدريسية والنظرية.

كل دراسة للإنسان العربي، في سلوكاته راهناً أو في الشخصية المرغوبة مستقبلاً، تقتضي دراسة دقيقة نقدية للمجتمع. ومن المتفق عليه أننا لا نزال بحاجةٍ إلى المزيد والأعمق من تلك الدراسات للظواهر الاجتماعية والتحولات، للأوضاع السكانية والقطاعات البشرية، للحقل والبيئة، لبنى وأنساق السلوك، للمكوِّنات العِرْقية، للنُّظُم والهياكل والمؤسَّسات، لأنواع الفعل السياسي وأنماط الدولة، لسيرورات التطوير وعمليات الإنماء والمعرفة والعَصْرنة، لمشكلات الثقافة والنخبة والأحزاب، لِـ. . . ، لِـ. . . ؛ يعني هذا أنّ معرفتنا بوضعنا الاجتماعي، التي ما تزال هزيلة غير كافية، تستطيع أن تكون غنية إغنائية: إنها ما تزال تنتظر الحارثين والزرّاع.

إنّ علوم النفس والمجتمع في أزمة. والوعي بتلك الأزمة ملحوظ، وشديد النفع، وبداية الطريق للبحث عن الحلول. ثم إنّ تلك الحالة ليست محصورة بتلك العلوم؛ بل إننا نشكو من عدم رضانا أي من تواتراتٍ ورغباتٍ بالخَلْق داخل الفلسفة وعلى صعيد الإنتاج، والعلائق، والفعل السياسي، وأنساق القيم والسلوك. فتلك حالةٌ تكشف عن انجراحاتٍ في بنى المجتمع، وعن مطلبٍ تغييري في نُظُم واتجاهات الفعل السياسي القائم، وعن ردّ اعتبارٍ إلى الثقافة العربية والوجود العربي المستقل الإسهامي، وعن مطالب صارت بديهيةً عند الأمم النشيطة مفادها الديمقراطية، والانحياز إلى الأكثرية،

وتوفير الحرية واللقمة مـع عوامل تكوين الشخصية الابتكارية.

ومن الكاشف أننا نكـرر هنا، أي في رؤيتنـا للواقع ولتـوفير الصحـة النفسية الاجتمـاعية للذات العربية، ما نقوله بصدد الأولـويات المـرغوبـة كي تُعزِّز المـدرسةُ العـربية في علم النفس، والمـدرسة العـربية في الفلسفـة (وفي الفعل السيـاسي، والعلائق المتـزنة والقيم الإنسانية، إلخ). في كل حال أو كلّ أزمة، أو عند أي قلقٍ أو مـطلـب وشكوى، نقفـز بلا كثير تفكيرٍ إلى سرد المقترحات والأولويات وعوامـل التغيير: الأكثـرانيةُ، المنـاهجُ النقـدية التاريخية، تعزيز الاستقلالية والإسهامية، تخـطّي التبعية السيـاسة الاقتصـادية، الانتهـاضُ من الواقع التـاريخي أو المجتمع المنغـرس في الزمـان التاريخي، تعـزيزُ قيم الإنسـان أو حريته وكرامته وحقوقه، بَلْسمة المشاعر التي أحدثَتها في البنى الثقافية القواهـرُ الحضاريـةُ الماثلة في القوى المهاجِمة مبـاشرةً أو غيـر مباشـرة. . . إنّ تهيئة الـظروف، في الحقل أو الفضاء والشخصية، كي تتعزز إوالية التحدّي أو إوالية المجابَهة والمباشرية للقواهـر، هي تهيئـة للتكييفية الأنجـح. وبدورهـا، فتلك الإوالية عينهـا منـطلَق ومقصـد، منهـج ورؤيـة شمّالة؛ وذلك لأنها تؤثر في الظروف وتتأثر بها على شكل سببية غير ميكانيكية بل بتفاعليـةٍ وتبادل أدوارٍ واغتذاءٍ وتعزيز. وتلك الإوالية هي الأقدر على توفير الحلول المباشرة، وعلى دحر علميات التكيّف الثقافي الاجتماعي الاقتصـادي الناقصـة السيئة أي عمليات التبريـر والتـوفيق والانسحاب ونكـران الواقـع ومحو الـذات والتماهي في المعتـدي. . . تلك هي الإوالية المفقودة المـرغوبـة: عقلانيـة، مباشـرة مجابِهـة، تَحدُّويـة غير طفليـة، أجمعية، متناقِحة. . .

تُفصح الدراساتُ في علم اجتماعٍ عربي عن هموم علمـاء اجتمـاع العـرب؛ وهي عيّنة عن هموم علمـائنا في شتى ميـادين علم الإنسان، وعن مشكـلات الفكر العـربي، أو المجتمع، والإنسان المستهلِك والقليلِ الإنتاج.

7 ـ توجيه الفعل الثقافي الميداني، الرغبةُ بالدراسات التـطبيقية أو للظواهـر، علما الحال والمآل:

الدراسات التطبيقية ذات أهمية في تطوير مجتمعاتنـا وثقافتنـا؛ وبخاصـةٍ الدراسـاتُ التي تقدِّم المادةَ والإمكان لحلّ مشكلات السكان، والتعرّف على الموارد والاحتمالات أو الطاقات والقدرات، وبالتالي لتحسين المستويات الحضارية عند الإنسـان وثقافتـه. وهكذا

فنحن نلاحِظ انجراح الاهتمام بمشكلات التلوث قبل وقوعها، وبشتى ما يهدد السكان وتطور الجماعة، وبارتفاع المستوى الإنساني للمواطن. وذلك كله يفسِّر حتمية التأكيد، أو أنه يقودنا إلى التأكيد، على التخطيط: فهنا المصطلح الأساسي، والمبدأ العام، والإرادة التي ينبغي أن ترتفع فوق كل إرادة... وللتخطيط تسميات أخرى، أشهرها في بلادنا اسم: التنمية. الفكر التنموي مرتبط بالعمل التطبيقي الذي هو دراسة تحليلية، ودراسة بالعيِّنة. والنقطة التي تفلح هنا هي ضرورة البحث في حال علوم الاجتماع في الثقافة العربية الراهنة: ما زلنا غير قادرين على القول بوجود مدرسة عربية جيِّدة في علم الاجتماع. لكن ملامح تلك المدرسة، وأعلامها، مرسوم بوضوح وتحمل خصائص[1]. وناقصة هي الدراسة لشتى القطاعات في الوطن العربي: القطاع الزراعي، الصناعي، التقني، الثقافي، والخدمات إلخ... وهنا تنبسط أمامنا المشكلة العربية، أو مشكلة العربي وتكييفانيته المنجرِحة، أو مشكلة مجتمعه أو مجتمعاته. فعوامل التقدم والتطور موفورة؛ لكن إرادة التنمية والفعل التخطيطي التنفيذي هما المترجرِجان، واللذان هما ناقصان أو سيئان. وفي هذا المجال تنكشف قيمةُ المحاولات التنموية، النظريّ منها والتي حرثت في الواقع: كأنها فشلت. علينا أن نعود للبحث عن الطرائق الأجدى، وعن أسباب الفشل وتأثيره: عن فلسفةٍ أخرى للتكيّف تُظهِر الإيمانات بدور المعرفة في المجالات التنموية، في علم المآل. فالمعرفة سلاح تطويري، وطريقٌ إلى التقدم، وطريقة للتقدم. والتنمية معرفيةٌ هي؛ كما هي أيضاً اقتصاديةٌ واجتماعية[2]. وللتكييفانية هدف نفسي، ولها مناهج نفسانية: فالعوامل النفسية من أكبر المكوِّنات في العقلية التي تسود المجتمع «المتخلّف»؛ وفي الذهنية الانفعالية أي تلك التي لم تنغرس كفايةً في العقلانية، والموضوعية، والسببية، وتفسير الظواهر تفسيراً غير غيبي ولا مُصادفيٍّ أو اعتباطي.

إلا أنّ التلبث يطول أيضاً عند الموضوعات التي تَدْرس الفكرَ التنمويَّ العربي أو، بحسب تحليلنا، الفكر التكييفي عند العرب. فهنا نقرأ اهتمامات فكرنا التنموي بقضايا الأصالة، وبقضية الديموقراطية، والتكنولوجيا، والتنمية، ومعوّقات التنمية ومؤشراتها... وفي ثنايا الفعل والنظر، الآن وهنا، نقول إنّ العوامل التي تَصُدّ أو تؤخِّر التطوير والتغيير في بلادنا هي:

---

(1) را: زيعور، أحاديث نفسانية إجتماعية ومبسّطات... (بيروت، دار الطليعة، 1986)، صص 30-34.

(2) را: زيعور، الدراسة النفسية الاجتماعية بالعيّنة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية، دار الأندلس، ط 2، 1984.

1/ فقدان (أو نقص، أو سوء استعمال، إلخ) الامكانات المادية للبدء والتنفيذ: أي إننا هنا أمام الصّادّات المادية والتكنولوجيةِ والتقنية؛

2/ فقدان الديموقراطية: فالحرية غير محترمة، وكرامة الفرد غير محصّنة، والقمع شرس، والإرادة السياسية غير حرة ولا تسمح بالحرية إلّا لمقرّظي النظام الراغب بالبقاء الأبدي؛

3/ كثافة الأمية: وهي أمّيّة ذات طبقات، وأنواع؛ وتغطّي المساحة الأوسع والبُعد الأعمق في بنية الكائن، وفي وظيفة المجتمع والثقافة؛

4/ المشاعر بالعجز وتجربة الفشل عند العاملين في ميادين البحث الاجتماعي والعلوم الاجتماعية. فهؤلاء لا يشعرون بأنّ بحوثهم سوف تجد القبول بقدر ما يلاحِظون أنها تتعطّل، وتوضع في الأدراج الجميلة ماسورةً مجمَّدة. هنا تقوم الهوة سحيقة بين الذي يعرف ويحرِّك استخدام المعارف للتطوير، والذي يَقْدر على ذلك الاستخدام ولا يرغبه في الوقت عينه. وهكذا تظهر ازدواجية أخرى: تتجلّى العداوة بين المعرفة والسلطة، بين الكلمة والقوة، بين العقل واليد؛

5 و 6/ ومن الصادّات أيضاً أنّ السياسي يتقبل من البطانة لا من الاختصاصي. فالمؤسسات الإدارية ومراكز البحث ليس لها أي دور. إنّ السياسية، بذلك الحال، ليست العلم الذي وضعه أسلافنا في المستوى الأول للعلوم. ويجعل «التخلّفُ» السياسةَ ملحقاً وتابعاً: فتبتعد عن العقلانية، وعن الفلسفة، وعن مقاصد الفعل السياسي التي هي رفع مستوى الإنسان وتطوير المجتمع؛

7/ ثم إنّ الاستعمار يثير في نفس العربي مرارة، ويذكّره بالعلقم الذي تحدث عنه شعراؤنا في الجاهلية. والاستعمار، حتى لا ننسى، خلق فينا تَبَعيات؛ وخَلق مشكلات، ودمّر وخرّب: لقد تساءل محمد عبده (ت 1905) متعجّباً: لماذا هذه القسوة من جانب الفرنسيين على المسلمين! فما عساه كان يقول لو عرف ماذا فعلوه في بلد المليون شهيد؟ وكرّر صديقنا المرحوم عمر فروخ غير متعجب أنّ الحكام الصليبيين، أو الإمارات الصليبية في بلدنا، كانوا فرنسيين، وكانوا حاضرين بقوة أيام قسّموا سورية في هذا القرن إلى دويلات تذكّر بالإمارات الصليبية؛

8/ تفرُّدُ الحاكم، وتسلّطُ الدكتاتورية، وعملقةُ الدولة أي جعلها كلّيانية الحضور والتحريك. هنا تكمن مشكلة مشكلات: فإنْ لم يكن الحاكم صاحب «أخلاق» يصبح الحديث عن علم المآل أو التخطيط موضوعاً نظرياً... إنّ بنية الاقتصاد في بلادنا، وفي البلاد «المنجرحة» عموماً، مريضة: إنها أحادية الطابع، تابعة، تُنتج

مادةً واحدة، ملحَقة، غير متوازنة العناصر ولا متداخلة القطاعات، ومردودها غير كافٍ ولا هو موزَّع بحيث يأتي التغيير شَمّالاً عُمُقيّاً أي لكلّ فردٍ، ولكل ما في الفرد، لكل التلافيف والكلّية والمجتمع؛

9 و10/ يرِد هنا بحضورٍ مؤثّرٍ عاملُ التجزئة في الوطن كسببٍ فعال في استمرار الواقع العاجز عن تحقيق خططه الإرفاعية للكلّ والجزء، للأبعاد والآفاق، للأنا والنحن. . . ما تزال ثقافتنا تقول بوجوب النظرة الكلية، أو الأخذ الجميعي الشّمّال، عند كل خطوة من خطى عِلمِيّ الحال والمآل أي «علم التغيير». أما ما يسببه القاهر، من تخريب وتقويضٍ للتكييفانية والاستنهاض، فقضيةٌ شائكة: مهدِّدةٌ للمستقبل والحاضر، للأنا والنحن، للتراثي الحيّ وللراهن المستقبلي.

8 ـ الاقرار بالمتعدد والمختلف طريق للمعافاة، مبدأ تكييفيٌّ هو عقلاني علاجي:

فنأخذ هنا عيِّنة: النظر المحدَث في الفِرَق الإسلامية (المذاهب، الطوائف، الفرق الكلامية) يشدِّد على ـ غرار ما صار راسخاً باستمرارٍ وتراكم ـ على الانغراس في الواقع، وعلى بناء المستقبل، وعلى الاهتمام بالإنسان في علائقه مع الآخرين (داخل الجماعة والمجتمع) أي على الحراثة في الشروط الراهنة للأمة والفكر. من جهة أخرى، إنه لمن المبادىء الكبرى لعلم الكلام، في توجّهاته الراهنة أي في تغذّيه وامتصاصه لفكريات الحوارِ والديمقراطيةِ والحرية والواقِعانية، مبدأٌ مفاده الإنصباب على مشكلات الإنسان في مواقفه العملية أو على نظرية في الفعل قوامها تحرير الإنسان من قواهر وعواهر، أو من صادّات لرفع المستويات الإنسانية فيه. في هذه الحالة، لا بد من تجاوز البحوث في ماضويات: صفات الله، الدفاع عن الدين بالحجج العقلية، التفرُّق المشتّت أو المنابذة والخلاف. . . ؛ ومن ثم فلا بد أيضاً من الانفتاح المتبادل، والسعي المُحاوِر طلباً لتخطّي مصاعب التماسك الاجتماعي والتطور، والتمركز حول البشري والأنوسة، والانغراس في التاريخ وفي حقلٍ عالمي هو قاهر معاً وجذاب. وفق ذلك المنظور الواقعاني لعلم الكلام تَنهض الكتابةُ الفلسفية، والكتابةُ التاريخية النقدية أو المستوعِبة والإيجابية، للفرق الإسلامية، لعلم الفرق، لعلم الخِلاف أو الخِلافيات، لعلم المِلَل والنِّحَل، وللتوحيد، للذات والصفات، للإمامة والقُرشية وصفات الإمام العادل[1].

(1) كان المبحث في الإمامة (في الفعل السياسي، النظرية في الدولة وانتقالها وشرعيتها وتكوينها. . .) =

كانت المعتقداتُ الكلامية تُبْسَط قديماً انطلاقاً من مبادىء مسبقة، وأحكام ذاتية، ومسلَّمات. وقد كان يوجد «منطق تحتي» يحكم بتعسفٍ وأنانية، بل وبدكتاتوريةٍ مطبقة، النظرَ إلى الفِرق والكلام. وكان ذلك «المنطق الاهوائي» يقوم على أساس هو أنّ فرقةً واحدة هي فقط «ناجية»، وتمتلك الحقيقة، وتحتكر إرْث الرسول ودينِهِ والسلطةَ إلى يوم القيامة. لذا كانت الفِرق توصَم وفق منهج استنباطي، بلا محاورة ولا نقد، بالكفر أو المروق، بالبدعة والضلال؛ ومن ثم كان يَسْهل أيضاً وَصْمها بالخيانة، والخروج، وحتى بالإباحية أو بإسقاط التكاليف ونسْخ شريعة الإسلام لصالح هذا الخارجي، أو ذلك المارق، أو ذلك الرافض للسلطة أو المعارض للظلم. السياسي هنا يحارَب بما هو ديني، وبغطاء الرغبة بوحدة الأمة والجماعة، بإبقاء القائم وبالامتثالية. إنّ حصر الحقيقة بفرقةٍ واحدة، أو بمذهبٍ واحد، هو نزعة ترفض الآخر، وتكرهه، وتسعى لإلغائه. وإلى جانب النزعة الحصرية (الحَصْرانية)، والتمركز حول الذات، كانت تقوم مزاعم وتخيّلات، وتضييق للإسلام، بل واستغلال غشوم ظلوم للسلطة والدين معاً.

اليوم، يتغذّى علم الكلام، في شكله المشدود إلى الواقع، بالأفكار الديمقراطية، وبمبادىء الحرية واحترام كرامة الإنسان وعقله. وبهذا، فإن التفسير التاريخي الإجتماعي للفِرق الدينية يعلّمنا الأخوّة بين المذاهب، والإيمان بالمحاورة بين أبناء البيت المتساوين. من هنا يَرفض علمُ الكلام المحْدَث تبادل التهم بين الفِرق، وادّعاء أيّ منها لاحتكار الحقيقة أو للطريق الحقيقي إلى الألوهية والفوز بالدارَيْن، والنطق باسم الرسول والقرآن والتفسير. إنّ لكل منا عقله، ولكلّ فرقة عقلاءها. «لنا عقول، كما أنّ لهم عقولاً»، بحسب كلام أبي حنيفة. اختلاف أمتي رحمة، جاء ذلك في الأحاديثية. الآخرون ضرورة لي. اختلاف الآراء غِنًى، يقول بذلك الفكر الحَسَن، والعقلانية، والمُطالِب بالحرية والوحدة المتماسكة الضرامية.

كانت تُخفي كتابة تاريخ الفِرق خوفاً على الذات؛ ورفضاً للحوار والنقد وللنظرة الشمّالة؛ بل ولمعرفة الواقع، وللتفسير الاجتماعي السياسي للفرق والعقل والأفكار. إنّ التسلّط الفكري السياسي أكبر عامل في كتابةٍ سيئة لذلك التاريخ، وللتبرير، وللتحلية والتخلية في الرؤية والمُحاكَمة. إنّ معرفة التاريخ الاستيعابية لا تتنكّر لمعرفة ما كان

= يوضَع في آخر الدرجات، عند الخاتمة أو تتويجاً لفصولٍ نظريةٍ معروفة. صار اليوم المبحثَ الأهم في علم الكلام المحدَث، في الفلسفة السياسية كما في علم السياسة... صار مبحثاً مستقلاً أو علماً خاصاً.

معيوشاً، أو مقموعاً، أو مهمَّشاً. ثم إنّ «عقدة التحاسد بين الأخوة» قادت، وتقود، الفكر والسلوك داخل علم الكلام أو مقالات الإسلاميين. ثم إن «عقدة الولد البكر» قد تشرح التسلط والتكفير المتبادل والحَجْر على حرية الأخوة الصغار وأملاكهم (راجع زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط 3، صص 189-192).

لعل تشغيل التكييفانية لعلم الكلام المحدَث يدفعنا إلى عقلانيةٍ في الكتابة، وفي المحاكمة والتطلعات المستقبلية للإنسان عن النضج والتوازن الخلاق. فهي كتابة لا تَرْصِف الآراء؛ ولا تقول بتطور خطّي، ولا بسببيةٍ ميكانيكية أو بسببية غيبيةٍ غير تاريخية؛ ولا تتنكّر لما كان فعلياً ومعيوشاً وواقعياً. وهي كتابة ستكون بالرجوع إلى كل فرقة، وإلى الوعي المُفَكْرن بالواقع، وإلى الوعي باللامؤرَّخ وباللارسمي، وبما يقوله كلّ أخٍ وليس بفرض ما يقوله الأخُ المتسلِّط أو الأخ الأكبر. . . إن فتح النوافذ بين الغرف في علم الكلام يمنع التنابذ؛ ويمحو مرارة الشكوى من التهم الشنيعة، أو من الانقفال على الذات؛ ويتجاوز رَفْض معرفةِ الآخر إلى الإقرار بمحاورته وضرورته للذات. الاختلاف ظاهرة اجتماعية سوية موجودة في كل دين. ولا يعني انتماءً إلى أكثرية، أو إلى أقلية، اقتراباً من الحق والشرعية أو بُعداً عنهما. لا بد من أن يترضّض ويتغيّر منطقُ الفرقة الكافية النافية، وخُوافُ التبعّض والتعدّد، وهُجاسُ الرغبة بالتمركز على الأنا، وهوسُ السيطرة على كل فكر مخالفٍ طلباً لوصاية النظرة الآحادية الكُلّيانية، أو تغطية وتبريراً للقائم والرسمي.

9 ـ معوقات أخرى للاتزانية، للحداثة والتكييفانية؛ عَيِّنَةُ اللاسويّ واللامكيَّفِ في تدريس العلوم وتأرختها وتطويرها:

أ/ تصبو التكييفانية العربية لاستخدام ميدان تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين على نحوٍ يَنْحرث ويَعِد، يتعلّم ويَتَخلّق، يُحَدْثِن ويغيِّر؛ بل وكأداةٍ تَهدم وتَبني، تكسِّر وتَصْهر. استخدام التاريخ، في هذا المضمار وهذه المرحلة من الحاضر، يبدو ذاتانياً: تحكمه الرؤيةُ الايديولوجية، والطرائق التي تقطِّع وتختار أو تبرِّر وتخفي، والمقاصد التي تودّ إظهار الأسلاف سبّاقين وأعمالهم سبقت المكتشفات الحديثة أو أرهصت بها، و. . . ، و. . . ؛ لا نَفْعَ هنا لتكديس النقد ضد تلك الطريقة في تقديم التاريخ، أي حيث لا نجد القراءة التزامنية بل التفسير الإسقاطي المتعالِم: نودّ فقط تكرار وجوب الاستخدام المُقْلِق، وليس الاستخدام الواصف أو التوصيفي، لتاريخ العلوم. فالأداة التي تتجاوز

تقديسنا لعطاء الأسلاف، في مجال العلوم وخدمة حضارة الإنسان، هي الأداة المعطاء. هنا نكرر أنَّ النقدانية الاستيعابية تَبقى ناقصةً إنْ لم تقذف بالوعي إلى خارج الرضى البليد بسجون الوعي والاستقرار. إننا نُثري الوعيَ العلميَّ، والوعي التاريخي، إنْ وضعناهما على حافة التوتر، في خطرٍ وتقلقل. وتاريخ العلوم عند العرب مساحةٌ وفرصة لدفع الوعي إلى الرفض، إلى ربط العلم بالفلسفة والواقع المجروح، إلى توتير الرغبات لا إلى تكديس وقائع علمية توصّل إليها أجدادنا عندما اقتربوا من حراثة واقعهم بمنهج التجريب والتحليل على العياني. فنحن اليوم، بإفساح الهوة بين طريقة تُنتج والتي أنتجت قديماً، ثم بين طريقة المنطق الصوري والمعرفة الإشراقية والفيض (العرفانيات)، بإبراز الاختلاف والبُعْد بين عقم الاستنباط وخصوبة الاستقراء وروح العلوم الوضعية، أو بين المراحل الثلاث للفيزياء والقانون والعلم والمادة (الصورية، النيوتونية، المعاصرة)، نكون قد قدمنا الطريقة التي تخدم التكييفانية المنشودة والاستراتيجية الفلسفية.

ب/ إنّ التوكيد الذاتي للذات، وأُغفِل هنا العوامل الأخرى الواضحة المعروفة، يَسْتلزم التعبيرَ عن الرغبة العامة عند الناس بأن يتعزز تدريس العلوم الطبية ـ وسائر العلوم الدقيقة ـ باللغة العربية. ما هو دلالة ذلك؟ الوعي بهذا المطلب يدلنا على أنّ كتابات علمائنا، التي أخذت تتراكم، طريق موعِد. لقد راحت هذه تهيّىء الحقلَ لتعليم علوم الطبيعة بالعربية. في ذلك العمل خدمة للغة، والمصطلحات العلمية؛ وليس فقط للناس، وللتثقيف العلمي، ولبناء العقلية العلمية الأساسية في كل تكييفانية. ولعل أبرز ما نتوقعه من المكتوبات العلمية بالعربية هو إغناء اللغة بالصياغة الدقيقة، وبالجملة الصارمة: بذلك تغتني الجملة العربية بتعبيرات العلم، وتفتقر عندنا الجملة الإنشائية وأساليب الكلامات الفضفاضة. ومن هنا تتولد الذهنية المتصفة بالانضباط، والابتعاد عن الانفعالية؛ وتترسخ أيضاً الأفكار المحرّكة، أو تأخذ بالتعميق والإرفاع داخل الفلسفة وفي السلوك. نحن بحاجة، وفي رغبة، إلى الكثير من الأفكار، والتعابير أو الصياغات، التي تصبّ في حقل بناء الذهنية التي تُحلِّل، وتَرْبط، وتفسِّر الظاهرة بالسببية الطبيعية. كما أنّ اللغة التي تعبّر عن العلوم بمصطلحات متخصصة لا تلبث أن تتحول إلى لغة تتسع للعصر وللمستقبل، لتكوين الفكر المتقدم والنزعات العقلانية، لوضْع مدماكٍ في التكييفانية المُعافية.

إن الكتاب العلمي، في الفلك أو في الحيوان أو في الهندسة، هو نظير الكتاب الطبي بالعربية، ضرورة: ينفع الثقافةَ، ويطوِّر معرفتنا العربية، ويسهم في تعميم القواعد التي شرعت مجتمعاتنا تنبني عليها وتمتصها كي تستطيع الارتفاع والتعمق.

10 ـ مدرسة عربية في النقد الأدبي، تجاوز الانبهار اللاواعي والاستسلام «الموحى به» أو المرغوب:

يروج في السوق زعم فرنسي بوجود مدرسةٍ خاصة أو مدارس لهم في النقد. ومن المعروف هنا أن انكلترا، على سبيل الشاهد، لم تستجب للقول الفرنسي بوجود مدرسة نقدية فرنسية (البنيوية، التفكيكية) في النقد الأدبي؛ فهذه أفلَتْ. ونحن نَنْصُر المدرسة الفلسفية التاريخية في النقد. والبنيويون لا يستطيعون تطبيق نظريتهم على كل أدب، وفي كل قرن. والأدب العربي سيولِّد نقده، سيوجِد نقداً خاصاً به أو مدرسةً خاصة بذاته. أما الانبهار عند بعضنا بأُدْروجةٍ غَرْبيةٍ في الزيّ (أو في الخطاب، أو في النقد) فسيكون زائلاً؛ وهو زائف. إنّ البنيوية، أو التفكيكية، غير تاريخية، شكلانية، تجريدية، قليلة النفع، تسطيحية، مُغْفِلة. أما مدرستنا فهي طريقتنا الخاصة في دراسة الأدب العربي المتراكم المغتني، دون انقفال على ما يعطيه الآخرون في تراثهم وعلى آدابهم. إنْ كان لا يُقلِق صراخُ البعض بأن لا وجود لمدرسةٍ عربية في الفعل الثقافي النقدي، فإنّ الوعي بذلك طريق للتوتير ومن ثم للبحث عن الحلول، عن التخطي والتجاوز، عن التكيّف الضرامي والحداثة اللامتوقّفة.

11 ـ الفَرَح الثقافي بالموسوعات، من كتب الرِّجال والطبقات إلى روح الحداثة والتغييرانية:

تأخرت الثقافة العربية حتى وفّرت لأبنائها ولِذاتها موسوعة في «الحضارة». ذلك العمل هل تَحَقّق؟ لنتجنّبْ طريقة النقد السهل، أو النقدانية السلبية والمنجرحة، التي تَلقى الإقبال أكثر من أي مديح أو من الرشدانية في المواقف والتثمين. لاحظنا مراراً أنّ في النفوس ميلاً للاستماع إلى كل مُهاجِم، أو للاصغاء حين التجريح وإشباع نزعةٍ عدوانية كامنة. ومرة أخرى، فإنّ تحبيذ النقدانية المتهجِّمة المتجهِّمة يكشف عن قلقٍ أو سادية، عن رغبةٍ بالتشفي، عن إخراج مشاعر بالنقص أو ميولنا للغيبة والهدم. والغيبة، في الكلام اليومي المبذول، هي تلك النقدانية التي يجب أن نعي مخاطرها عند تثمين عملٍ، أو سلوك، أو تفكيرٍ، أو آرائية.

يحبّذ القارئ العربي، والثقافة العربية عموماً، تَوَفُّرَ السجلّ الذي يُشَمْلِن ويقمِّش، يُجمِّع ويُقيم التعضية، أي الموسوعة التي تُقدِّم بنظرةٍ إزائيةٍ جَميعاويةٍ شتى ما أنتجه الأسلاف. بذلك نعرف أين كنّا، وماذا أعطينا؛ ومن ثم تزداد ثقته بالنَّحْنُ، وبالصحة

الثقافية مستقبلاً؛ ويتعزز لا وعيهُ الثقافي، وتتغذى في الفكر والسلوك توجهاتٌ إيجابيةٌ تقود نحو الرشدانية في العطاء، نحو النضج والإسهام الحضاري.

أ/ الموسوعات الفلسفية، خطاب الموسوعات التشميلي والمُثري المُطِلّ على المستقبل:

يقف عبدالرحمٰن بدوي، كمِثال. في دراسته للفلسفة العربية الإسلامية، يفرض علينا بدوي احتراماً قلّ أنْ حازه أحدٌ من العاملين في مضمارها منذ القرن الماضي حتى اليوم. فذاك عقل تَخَطّى الكسل، ورَفَض الانقفال في العمل التدريسي للفلسفة: كان طموحه نافعاً. ولعلّ بدوي بقي، وإلى حدّ ما، مولَهاً متدلّهاً بموضوعات استشراقية صارت اليوم تُدْرَس في «علم الجُرح الاستعماري» والتاريخ البشري. لكنه ثروة وطنية؛ وفّر مأدَبةً للفكر المتفلسِف ولتاريخ التفلسف.

ب/ موسوعاتنا ناقصة المدى، حال الجمالياتي ومآله، انجراحات وتغييرانية:

من السهل أن نكرر المبذول المعروف، الراسخ في المألوفيات والأدبيات، حول قيمة الفن، وارتباطه بالثقافة، وأهميته للكشف عن الإنسان وطبيعةِ أمةٍ في لحظة من تاريخها وتطورها. ومن الصائب والمنيع، في دنيا الثقافة راهناً، أن تقول: إنّ الفن ثقافة، ومثقِّف؛ أو هو مكشاف لها، وعيّنة منها. لقد رأينا أنه غذاء وأداة، وقود ونسْغ، في عمليات إرفاعِ الإنسان وتخطّي الممزَّق. وبرغم كل ذلك، فمن المُرغِم والحتمي وجوب توضيح الواضحات حول أهمية الفنون، وحول الإشارة إلى أن الأديب فنان؛ والفنان مفكِّر وأديب ومنتِج مطوِّر للثقافة أي عامل في دنيا صقل الإنسان، وتطهير السلوك البشري والحضارة والوعي بالذات. لذا فإنّ كلّ موسوعة للحضارة العربية الإسلامية لا تكون قديرة ولا فالحة إنْ لم تكرِّس للفن مساحةً لائقة.

لقد تخطى الوعي العربي المعاصر أفكاراً عتيقة غَبْراء حول الثقافة: خطا باتجاه اعتبار عبدالوهاب مفكِّراً، وصاحب منهج، ومنظِّراً. ومن المعبِّر أن قسم الفلسفة في كلية الآداب (لبنان) استمر حتى العامين الماضيين يُدرِّس الجماليات بدون إشارةٍ إلى الجماليات في الفكر العربي الإسلامي. ومن جهة أخرى، كان البعض يَسْتَسِهل: يأخذ الكتاب الأجنبي حيث تُعرض الآراء من أفلاطون حتى كَنْط، والمدرسة الروسية، و. . . ، و. . . ؛ وكان البعض الآخر يَستصعِب العودة إلى النصوص العربية الإسلامية في ذلك الميدان؛ كما كان هناك آخرون اعتقدوا بأنّ الجماليات وفلسفة الفن موضوعات لا تستحق

أن تكـون ذات شـأن في مضمـار تـدريس الفلسفـة، أو لا تنتمي إلى الثقـافـة النـظريـة والرشدانية في النظر.

. . . الفنان المعاصِر، نظير سيِّد درويش أو محمد عبدالوهـاب، شق طريقـاً ثقافيـاً. حرث في ميدان ثرثر فيه الكثيرون حول الهويـة والأصالـة، أو التراث والحـداثة، ومـا إلى ذلك من جلبةٍ وقعقعـة. ومن الأسئلة التي تُلقى هنا بـل وتُطرح هنـاك: مَنِ الأنجح؟ زكي نجيب محمــود في مضمـار التفلسف أم سيـد درويش في المضمــار الفني؟ هــل كــان عبدالرحمن بدوي مخلصاً أو قادراً على أن يكون مخلصاً؟ هل كـان عبدالـوهاب مخلصـاً لهويته وللنَّحْنُ وللـذّات العـربية في اللَّحـانة (علم التلحين)؟ الفنّـان والفيلسوف يعبّـران، كلاهما، عن المستوى للثقافـة الراهنـة؛ وعن حاجـات الجماعـة (ومطلبِ المجتمـع) في الحياة الفنّيَة والتي تُنمّي إنسانية الإنسان.

ج/ بين الفعل الزائل والفعل الفنيّ المحض، الحداثة اللامتوقّفة والتغييرانية:

ما تزال الثقافة العربية الضرامية تعمل لنقل الموسيقى من فضاء الإطـراب والفرفشـة إلى فضاءات التعبير عن التجربة البشرية، والنـظر في الإنسان ومشكـلاته وفكـره. فثقافتنـا ترفض أن يكون الفعل الفني لهواً، وللتسلية أو للإثارة الزائلة: هي تـودّه أن يكون منقِـذاً، ولغةَ الحياة، وكاشفاً لِلُعبة الإنسان ومواقفه، أو احتجاجاتـه وحواراتـه، للمكنون والهـاجع في فِيّاوِيِّته ومجتمعاته.

إنّ الفعـل الفنّي، داخـل الثقـافـة الـلامتخلخِلة، يعي معـاً ويتجـاوزُ اللذةَ الحسيـة المباشرة، أو التجربةَ المسطَّحة، والإثارات، والإشباعات الوقتية السريعة. فما هـو سريـع الزوال، ولحظةٌ زمنيةٌ بلا أبعاد، وتكيُّفٌ وهميّ ناقص، ليس فنّاً يَبْني ويَرفع؛ ولا هو قريبٌ من القيم السامية القابلة للتعميم، والمعبِّرة عن الوحدة الدينامية في الإنسان بـأبعاده وقـواه المتداخلة مع حقله.

12 ـ موقع الشِّعْريّ، إعادة التعضية الحداثانية للشعر الغنائي والأدب:

يعـود الكلام في الشِّعـر إلى الرؤيـة الجذرية التي سبق أن أشرنـا أنها محمـولـة في المعنى المستور الظِّلي (أو المعنى الينبوعي) لكلمة شِعر، للجذر: ش ع ر. والقولة راهنـاً في الشعر تتمحور حول ماهية الشعر، حول البُعد العميق الذي يكتشفه ويستبقـه الشاعـر، حول قدرة الشِّعري في خلق المعاني ورؤية العالَم بشموليةٍ وغورانية، حـول سحر الأفكـار

وقدرتها التغييرية والأصطورية على عالم الأشياء وفي توليد التسميات. تودّ الثقافة اليوم من الشّعري أن يكون شكلاً جديداً للنبوّات، لعقدة حسد الأنبياء، لهوس اجتياف الألوهية في الإنسان، لرغبة الإنسان بالكشف والمكاشفة أو بالمشاهدة والاتصال، بالمعراج الروحي اللامتناهي والخلود، بالمطلقية والهجرة اللاّتَصِل واللاتَتَوقَّف أو تتعَب. يخترق الشّعريّ المسمّى والمدلولَ واللغةَ الشائعة غوصاً منه إلى أعماق المسمّي، والاسم، والدالّ والفكر، إلى الأصلي والمُبتَدَع واللاجاهز. خطابُ الشعري ولغتُه يمَثّلان في الخطاب الذي يتوجّه للكينوني والحداثانية، في اللغة التي لا تكون لغة المألوف والسائد والمسكوك. تكون إعادةُ تعضية كنزنا الشعري عمليةَ إعادةِ قراءةٍ ومَعْنيةٍ لذلك النص: إنّ ديوان المتنبي، على سبيل الشاهد، قابل لأن يُقدَّم بشكلٍ هو أعمق وأجدى، أو أبعد وأشمل، من أن يكون أُجْموعاتٍ منفصلةً مجزّأةً من المدْح والرثاء أو الهجاء والفخر.. فتقديم الديوان في وحدة، في قطاعات متعاضدة مرتبطة بمأساة الإنسان ومعاناة الوجود والتاريخ، أمر ممكن وتقديم حَيٌّ إزائيٌّ الرؤية[1].

نودّ المنهج الذي يعالج الديوان معالجة غير تجزيئية، غير ذرانية أو مشتّتةٍ وخطّية ميكانيكية. وبذلك فهو يغدو قريباً من أن يكون عملاً مسلسَلاً، ورؤية واحدة للفكر والواقع مقسّمةً أو مجسّدةً في عدة مواقف درامية، في فصولٍ مسرحية، في منتوجٍ نقديّ وإقلاقيّ للمجتمع والفعل السياسي بشقّيه المُسيء السّيء والتعميري النافع. إنّ الهجاء، في هذه التعضية الجديدة للشّعري عند المتنبي، يَتمظهر بمثابة نقدٍ ورفض، هدم وتعليم غير مباشر، لما هو في الإنسان مرذولٌ أو منفّر وسلبيّ... والمديح يُقرأ، في هذه الرؤية، نصاً منفتحاً على الظواهر الاجتماعية ومرتبطاً بالصراع والحاجات والتماسك في المجتمع. فالهجاء أو نقيضه، الخمرة أو الزهد، الفخر الذاتي أو الرثاء، الغزل أو...، قولٌ في الإنسان لا في حالاتٍ جزئية أو شخصيات زائلة. وذاك أيضاً قولٌ في الواقع البشري، والتجربة الحضارية وقيم السلوك[2]. إنّ ديوان شاعر كبير، أو معلّقةً جاهلية، خاضعٌ قابلٌ لأن يُقرأ بمثابة عمل مسرحي؛ ورحلة للفكر في حالات الإنسان ومشكلاته، في واقعه وانجراحاته، في مأساته وعلائقيته وأفراحه.

---

(1) سبق أن أشرنا إلى الأبعاد العالمية للشعر الصوفي.

(2) الفخر: افتخار بقيم اجتماعية سامية، بمجتمع رفيع، بفكرٍ مرغوب. الرثاء: تحليل للبطل، رغبة بالبطولة والخلود. المديح: تحليل للأكبري والخالد.

13 ـ الخطاب في الجسد والحاجات الحياتية الاجتماعية، تعاضد الجسدي والمتعالي، المادي والفكراني:

الجسد، وهو جسم البشري، غنيٌّ بالاجتماعي والتاريخي، بالفكري والعقلاني، وبالمادي أصلاً أو البيولوجي. فما هو عضوي، داخل الجسد، يحتوي أو يتغاذى ويتساكن ـ بتعاضدٍ وتفاعل أو بعلاقةٍ غير سببية ـ مع العقلاني والاجتماعي. وما هو فكر ليس فكراً صرفاً، بل هو غير قائمٍ بذاته ويتعاضد مع المادي: تمر بينهما علاقة اجتماعية تاريخية، يسبحان في حقل حضاري. وليست القطيعة أو القَطْعِيّة حاكمةً للعلائقية بين المثالي والواقعي، التاريخي والنسبي، المحسوس والمتعالي، الواعي اللاواضح، البارز والمستور، ما هو في الذهن وما هو في الأعيان، ما هو «طين» أو «وحل» وما هو ملائكي وإلهي فينا.

خطاب الثقافة الراهنة موجَّهٌ للجسدي وللحاجيات الاجتماعية؛ كما للاعتباري، والمِخْيال والذهني. فهو خطاب يدرس الجوع، وسوء التغذية، والمستوياتِ المعيشية (السَّكَني، الإقاميّ، الزراعي، التجهيزي...)؛ ويعالج المشكلات والديموغرافية، والعلائقية، والانغراس في الحقل الاجتماعي؛ ويحلِّل وينتقِد ـ هدماً وتعميراً ـ الفعلَ السياسي، ومأزق الديموقراطية؛ ويتصدى للمعرفيات، وللقِيَميّات حيث الميدان الأكبر لِتَمَظْهُر الألوهية أو للتصورات الحداثانية حول المتعالي الذي ينادينا إليه ولنتمثّل بنداءات الأسمى اللامحدودة واللامحدَّدة.

14 ـ التأْرخَة والتحليلات في مضمار الفقه وأصوله، نحو إعادة مَعْنية وتَغْضية:

من الكلام الذي لا يُشبِع الفكرَ، ولا يُغنيه أو يُسْمنه، تأكيدات جازمة يبتهج بها قطاع بطيء التطور في رؤيته للحضارة العربية الإسلامية كحضارة تشريع وفقه. تلك الفكرة القديمة، التي قد يقول بها بعض الدارسين من الخارج، ومن بعيد، للحضارة العربية الإسلامية، قد لا تخلو من المقبولات. لكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا لا نرى في تلك الحضارة إلا الفقه صفةً بارزة مميِّزة.

ليس هدْم تلك الفكرة هو المقصود؛ بل إنّ الأجدى هو هنا هدم مَحْوَرة حضارةٍ برمتها حول فكرة واحدة يُراد لها، بتعسّفٍ واعتباطيةٍ أو فجاجة، أن تفسِّر، وأن تُعمِّم، وأن تميِّز، وأن تَتَفرَّد؛ ومن ثم إلى أن تَنفي الخصائص الأخرى، وتحجب الرؤية الأجمعية،

والتفسير المتعدِّد. ألا نستطيع القولة، بمقابل تلك القولة في الفقه والتشريع، بأن الفلسفة المحضة (وليس العرفانيات، ولا العقلميانية) هي المميِّز للحضارة العربية الإسلامية؟ ولماذا تصعب تلك القولة؟ أبداً! فالفكر العربي مارس الطرائق العقلية في الإنتاج الفكري؛ وحاكَم العقل وطرائقه؛ وعرف التفكير المحض المنزَّه، وموضوعات العقل المجرد والفكر العام. وفي ذلك المجال بدا العطاء العربي خطوةً متقدّمة بالنسبة للعطاء الهندي، وللحال عند الصابئة والأمم السالفة الأخرى. من جهةٍ ثانية، إنّ الفلسفة العربية الإسلامية ما تزال حتى اليوم سِمة أساسية في حضارات الإسلام، أو أممه، وطموحاته المستقبلية. وربما لن يكون شاقاً تعداد أسباب أخرى تتضافر وتتفاعل لتبرز أنّ الفلسفة، وليس التشريع العملي، هي المميز التاريخي الأكبر للحضارة العربية الإسلامية. إنّ منطق أصول الفقه عطاء أصيل: إنه المنطق الذي أنشأته الحضارة العربية الإسلامية كي تغطي الحاجات العملية للحياة والفكر. فسرعان ما تكوَّنَ التشريعُ للعبادات والمعاملات على شكل علم له ميدانه الرّحب، ومناهجه الفالِحة، ومصطلحاته الخاصة بل وحتى قوانينه العامة. وقد ظهر ذلك العلم أداةً للعقل، وتنظيماً منهجياً للطرائق. بل إنه علم لطرائق؛ فهو منهجية، أو أُجْموعةُ قواعد منظَّمةٍ منظِّمة، قصدها الإنتاج على نحوٍ يكون فيه الفكر متساوقاً مع نفسه ومع الواقع. بيد أنّ ذلك المنطق، الذي قلنا في مكان آخر إنه واقعانيّ، قد لا يخلو من انتقادات عديدة: صحيح أنه واقعيّ المنحى، عمليُّ القصد وتوفيريٌّ على صعيد التفكير والممارسة؛ لكنه، وكما سبق أن قلنا فيه أيضاً، جزئياتي. إنه منتِج، وليس منطقاً صورياً.. ليس هو شكلاني صرف، ويستعصي على النقد الذي يوجَّه للمنطق الصوري الأرسطوي الفارغ المحتوى والماهياتي العقيم العاقر. لكن الخصائص الإيجابية في منطق الأصول لا تحجب محذورات ومحظورات فيه ليست قليلة، ولا هي غير مهمة: نكرر هنا، من بين تلك السلبيات، أنه ليس حراً. إنه مُسيَّجٌ داخل حدود، وحرّ داخل شروط، و...، و...

لذلك، ولأسباب أخرى، لا يَحْسُن بنا أن نتلبّث عند التفسير الواحدي للحضارة العربية الإسلامية، الذي بالإضافة إلى واحديته وسببيته الميكانيكية الجامدة اللاتاريخية، يودّ أن يصف تلك الحضارة بأنها عملية صرفة. فما لا يودّ البعض أن يعرفه هو أن التركيز على مركزية التشريع، ثم على أن التشريع خاصية عملية تطبيقية أي جزئية ونفعية، يقود إلى إظهار الضعف في التفكير المحض، في العقل والنظري، في البحث المنزَّه والمجرَّد، داخل الحضارة العربية. والقضية التي قد يُقصد إليها هنا، أيضاً وأيضاً، هي

جعل التشريع أو الفقه عينه محدوداً، قليل التطور، مسؤولاً ـ من خلال قفله لباب الاجتهاد ـ عن «الانحطاط والتخدّر». إنّ علم أصول الفقه لا يكفي وحده، ليس هو كل الحضارة، ولا يختزلها بمفرده. إنه جانب. هو مؤسّس على فلسفة في العلوم، وليس فقط على رؤية للتاريخ والإنسان.

15 ـ الأدب العربي في «عصور الانحطاط»، عداوتنا الراهنة للمخيول ذات وظيفة؛ أولويةُ العقلاني ليست إلغاءً لغيره.

يَدْرس تفكيرنا العقلاني ويُقارِب المخيولَ الذي يُهاجَم، في الوقت عينه، بقسوة ورغبةٍ في أن يترك المجال للعقلاني. صحيح أن المخيال لا يقدِّم الواضح والمُمَنْهَج: لكننا لا نستطيع نسيان اكتنازه فينا عبْر الاصطوريات، والخيمياء، والتنجيم، والشعر، والسحر. . . ؛ كما أننا لا نغفِل أنه ذو قيمة، وأنه لغة عالمية للإنسان، وموحِّدة وموحَّدة.

إنّ المخيال العربي كنز لا يدعو الفكر الفلسفي، المؤسّس على العقلانية المحضة، إلى إلغائه: ليس فقط لصعوبة ذلك، وليس لأننا نعشقه، أو نحييه، ونعيد بعثه، ونودّ تخصيبه للحقل والإنسان. لا نريد العيش في الاسطوري، ولا نرغب في أساليبه في النظر والتفسير والمعالجة. . . لكننا لا نرغب أيضاً في قولةٍ شاملة تجعل حياة الإنسان غير ممكنة إلا برفس المخيول، والرمزي، والحدسي، والنفسي؛ وأنه لا بدّ من التعبّد الآحادي للموضوعي، والحقيقة العلمية، والعقل المحض. إنّ المخيال حقٌّ للإنسان، وجانب من الفكر والثقافة، وبُعدٌ لا يختص به الحيوان والجماد. هو ضرورةٌ بيولوجية اجتماعية، بل وحتى عقلية. ومن المعبِّر، في هذا المجال، أننا أعدنا الاعتبار، في هذه الموسَّعة إلى ما أسموه عصور الانحطاط (؟): فبرغم الأوهام والأضاليل ومضادات العقل، يبقى المتخيَّل نشاطاً بشرياً، وجزءاً أساسياً من الثقافة، ومغيِّراً في العالم، ونزعةً متأصلة في الإنسان مرتبطة بكينونته وتصوراته عن الوجود والمصير[1]. فكلّما بحثنا في الكائن، من وجهة أَجْمعية أو برؤيةٍ موحَّدةٍ شاملة، يزداد التقدير للدور الأَيْسي [الأنطولوجي] للمخيال، والفكر الباطني الاستسراري، والبُعد المنفلت الشارد اللاقائم على المادة الصرفة (والمحسوس، والعيني) بمفردها أو لوحدها فقط. لا تُنكَر عطاءات الرغبة في الخلود، وتصوراتنا عن الخلود، وما يُقال عن قدرات غير منضبطة بالمقياس الموضوعي والاحصائي أو بمقاييس

---

(1) قا: دورانْ (G. Durand)، البنى الإناسية للمخيال (بالفرنسية، P.U.F.، 1963)، ص 466.

الوزن والطول والسعة، وما يقال عن العالَم «الداخلي» للنفس أو للإنسان والوعي والفكر أو عن «الروح». . . ويبقي العالَم البشري أكثر من أن ينحصر في عبادة الامتلاكي، والنافع، والمادي، والاستهلاكي، والعمل. . . ؛ فثمة بُعدٌ آخر ملتصق بما نحن، نكون بإنسانية الإنسان، بالكينونة للكائن: إنّ هذا عمق لاصقٌ لا منفصل، مقابلٌ ومواز، حيال ما هو جسدي وغير علمي ولا عقلي.

إذا كانت تتغلّب الجوانب السلبية في الشعر والخطابة والأدب وعموماً إبان بعض الحقب التاريخية، فإن الدراسة النقدانية الاستيعابية (الكُلّية، اللاتقطيعية واللاانتقائية) أظهرت قيمة المخيول والرمزي والأصطوري في القطاع الذي زعموا بكسل أنه فارغ، هراء، شكلاني، كسول. إن في ذلك «الكسل الفكري»، أو الترف والتسلية اللفظية، حقّاً للإنسان، وبعداً حضارياً، ومطلباً أو نزعة أساسية عند الكائن البشري ضمن بعض الشروط السياسية الاجتماعية. فذلك الأدب المفترى عليه، والذي يعامل بأسلحة نقدية حديثة، له منطقه، وأساطيره، وفضاؤه: ارتكز على الذاتاني، وعلى نوع من التواصل والتدبّر والقيم الجمالية. . . ؛ وهو مكمِّل للأدب الذي من أنماط أخرى مختلفة، أو بنيةٍ أخرى وأسسٍ عامة مغايرة.

إن عبادتنا الراهنة للعقلي، للعقل، مبرَّرة. بل هي حتمية، يفسّرها وضعنا القائم، والانجراح في الشروط وفي الحاجة للاحتماء والاطمئنان. كذلك، فإن العدائية للمخيول (والاصطوري، والانفعالي، والعواطفي. . .) مقدّسة: فنحن نقدّس ما ينقصنا، ونعادي ما نظنه من عوامل التعويق في انغراس العقلانية والديمقراطية داخلنا. كذلك فإن خوفنا أو نفورنا من الخطابة وعلوم البيان والصنعة والبديع (أو ما هو استعارة وجناس وكناية وما هو ألعاب لفظية) هو نفور مبرَّر، سَويّ ومؤشّر على رغبةٍ بالعافية أو بالعقلانية. لكن ذلك جانب من الظاهرة. فالمخيول ليس، مرة أخرى، شروداً وابتعاداً في الضلال القاتل لأنه جانب من الحياة وبُعدٌ من الأبعاد المتكاملة للإنسان ينبغي تثميره واستيعابه.

16 ـ التأثير اللاواعي المستمر للكتب الأمّهاتية (التأسيسية، الينبوعية. . .):

ما تزال «المعلّقات الإسلامية»، في العلوم العربية الإسلامية، قائدة وقدوة[1]. لذا،

---

(1) ينفعنا هنا تحليل نفسي للأدب العربي عموماً: لقطاعات الفخر والهجاء والرثاء والغزل. . . ؛ وللمعلّقات (الآثار الكبرى) الإسلامية.

يسعى الخطاب العربي الراهن إلى الوعي بتأثيراتها المجمِّدة وتحكّمها اللاواعي الصارم في بعض السلوكات والاحتفالات والأحكام، وبالحضور السافر وليس الفاتر للمبادىء والتصورات والمفاهيم التي تحكم رؤيتنا للوجود والمصير والقيم والتي ما تزال تغذيها فينا وتُحرِّكها تلك المعلّقات في الفقه والأدب واللغة أو ما إلى ذلك.

يبدو اليوم كأن تلك المعلّقات «وُلِدت كاملة»؛ فهي وإذْ خَرجت إلى الناس على الورق لم تلبث أن أضحت مدوَّناتٍ رسمية محمية، فاعلةً موجِّهة بل متسلِّطة: تتعزز مع الأيام، وتتغطى شيئاً فشيئاً بطابعٍ يقرِّبها من التقديس أو يضعها فوق النقاش ومنبعاً أو النبع الأم. وتلك «الكتب الأمهاتية»، أو الأعمال التي هي أُمّ الأعمال اللاحقة، تُمثِّل الأبرز والأساس الأكبر في مهاد الفكر العربي: تشكل إطاره ومرجعيته؛ وتَظْهر مؤسِّسةً للعصر «الذهبي» الذي ينوجد في حضارات الإنسان والوعي البشري.

يعلّمنا خطابُ الطبّ العقلي والصحة النفسية للفكر ضرورةَ إخراج المفاعيل الواضحة واللاواعية، المكبوتة والمخيولة والرمزية، لتلك «الأعمال الأمهاتية»، إلى النور. فوضْعُ تلك المفاعيل والتأثيرات أمام العقل خطوةٌ أُولى قبل التحرر من قيادتها للسلوك الحاضر، وتوجيهها النسبي للشروط الاجتماعية ولفكرنا الراهن. توضَع أمام العقل، تُستخرَج من أعماق «الهذا» الثقافي كي تُنتقد وتُستوعب أو، بكلمةٍ أخرى، كي تُستثمَر الشحنةُ الانفعالية هنا في سبيل إعتاق الشخصية من المَرَضي واللامتكيِّف. وذلك الاستخراج أو الاستدعاء، للذكريات والتجارب والحوادث «الطفولية» الممثّلة في تلك الأمّهات، يعين على المعرفة بأسباب التلبّث في تلك المرحلة الطفولية، أو التشبُّث بذلك القديم الحيّ والمحرِّك للحاضر بسلبيةٍ أو المُخلخِل للشخصية والتفكير والسلوك.

مقال التحليل النفسي هنا شديد الوضوح: إنّ التجارب (المدوَّنات) التأسيسية (الطّفلية، القديمة، التدشينية...) ما تزال حَيّةً تعوّق سلوكنا الحاضر، وتمنع التحرر، وتُحدث الاضطراب ونقص التكيّف. إنها «آثار» أو «حوادث صادمة» توجِّه بقسريةٍ وحتمية: تقود إلى ذلك الاتجاه؛ وتَخشى أو تَسكت وتَضطرب إزاء اتجاهٍ آخر. وهي «ذكريات» حيّة تنتعِش بالصراع، وتُنعِش فينا الصراع، بين اتجاهاتٍ متناقضة، بين أيديولوجيات متناحرةٍ وتناحرت على السلطة والهيمنة وقيادة النظر في الوجود والمصير. إنّ بعض النقص الراهن في التكيّف للفكر والحقل، للشروط والشخصية مُسبَّبٌ بمفاهيم وتصورات وإواليات تتحكّم فيها التجربة العربية الأولى (النمطية، أو الأصلية أو التكوينية). إنّ المخيول والرمزيّ والإيماني عوامل لها هنا حضور وتأثير واقعي؛ أو هي

واقعية كالواقعي عينه بل وأكثر. وهي التي تجعلنا نرتعب أمام الفسيح الواسع المنفتح (قا: خُواف الأماكن الفسيحة اللامسيَّجة، «الفُساح»)، ونشكو من الهكع (الخوف على صحة الشخصية وسلامتها)، و. . .، و. . .

القسم الثاني: اشمولة وكلمة راغبة

1 ـ من العلائقية المتناضِحة والتغاذي بين تلك القطاعات إلى استقراء الهيكل العام لها:

ما يجمع بينها، في العَلَن أو المضمَر، هو الرغبة العملاقية بالمعرفة، بروحية الحيّة التي تجتاف الفريسة وتحيلها إلى نسغٍ يُحيي. وما نودّ لها أن تجتمع حوله، وينمّي علائقها وتغاذيها، هو الارتكاز على أنّ الحقيقة رغبةٌ لا تُشبَع، ومعطًى لا يبلغ الكمال أو الانطباقَ على ذاته. وذلك لأن الحقيقة معطى تاريخي، يتطور، ويصير، ويحرِّك النقدَ، ويتحرك بالاستيعاب المتوتِّر، ويستلزم الحريةَ وتَخْلقه الحرية: يعمِّق إنسانية الإنسان باتجاه الشمولي في الإنسان، باتجاه الإنسان وكل ما في الإنسان؛ باتجاه التَّعالي فالتعالي باستمرار.

2 ـ من التشخيص الوصفي للانجراح إلى التفسير التكييفاني (التكييفيّ القَصد والرؤيةِ والنزعة)، اشْمولة:

يتلازم التشخيص والتضميد: يستدعيان بعضهما بعضاً؛ يتغاذيان. وبعد أن تعقَّبْنا المضطربَ، يجذبنا إليه ويستدعينا الفعلُ العلاجي. هنا سنفترض، قصداً لتسهيل المقاربة، أنّ الفكر العربي الراهن مصاب بفُكار، بمَرَضٍ نفسي (عُصاب، عارض). سنفترض أنه يجوز لنا، وأنه ينفعنا هنا، اعتبار ذلك الفكر مصاباً بعقدة نفسية، وأنه من ثمّ يمكن لنا، وأنه ينفعنا، منهج التحليل النفسي الإناسي المتمركز حول الصابر (العميل، الزبون)، وحول الثقة بدور الوعي والإرادة والعقل في الإطفاء والإتّقاء والإشفاء. قبل المحاولة، أو تسهيلاً للمحاولة إنْ لم نقل تطبيقاً لها بقصد التمرين والتهيئة، سنطرح ذلك الافتراض على اللغة:

أ/ اللاوعي اللغوي، اللغة واللاوعي؛ العقدة النفسية للّغة العربية:

نحن لا نقصد هنا فقط تأجُّج رغبةِ الفكر العربي بأن تغسل الحداثانيةُ الصَّرفنحو

(قـواعد اللغـة)، وتخضّه، وتـرضّه؛ لإعـادة تعضيته وبُنْيَته بحيث يسهم في التكييفانيـة، ويتكيّف هو أيضاً بـإيجابيـة مع العقـلاني الراهن، وروح العصـر، والمعيوشيـة. . . فهناك رغبة أخرى، والفكر الرَّغْبوي يكون ضرامياً، بتعبير يكون جسراً حياً سهـل المنال بين مـا في الأذهان وما في الأعيان توصيلاً واكتفـاء وأداءً.

لعل الأهم هو اللاوعي الثقافي، برغباتـه وديناميـاته، بـالإواليات التي يفـرضها على تـطور اللغة وتـطويرهـا أو على عمل الفكـر الراغب. رأينـا في فصل سـابق دور الإواليات اللاواعية في توفير اتـزانٍ، أو تكيّف غير إيجـابي ولا خلّاق. بكلمـةٍ أخرى، إنّ الـلاوعي الثقافي يحكم السلوكات التي تُغـذي الفعل الصّـرفنحوي، واستعمـال القواعـد من جهة؛ والمسـاعي لمحـاكمتهـا ومجـابهتهـا من جهـة أخـرى. ففي ذلـك، في الإنتــاج أم في الاستهـلاك[1]، يقودنـا منطق تحتي ضمني هـو تبــريـري ،وتقطيعي، واستنبـاطي (وشتى مـا تنتجه كما سبق أن رأينـا طرائق التكيّف النـاقصة). ويصـحّ ذلك التحليـل عينه في حقـل التغيير الخاص بـأساليب التعبيـر اللفظي؛ فهنـا أيضاً لا بـد من وضع الـلاواعي، المستور والمقنّع، أمام نور العقلانية، أمام المعرفة الموضوعية المناهج [المـوضوعـانيـة] والمطوِّرة.

وهناك بَعدُ ما هو أهمّ من الأهمّ الذي سبق: إنه الـلاوعي للغة العـربية نفسهـا؛ إنه اللغـة العربيـة واللاوعي، أو اللغـة واللاوعي، أو العقـدة النفسية لِلّغـة. فبحسب المنهـج التحليلنفسي الذي هو هنا مثمِر أو كاشف ومساند، نستطيع أن نفترض وجود لاوعي خاص باللغة العربية اسمه الجَذْر. وفي افتراضنا الذي يُبسِّط، فإن الجذر هو النبع الذي لا ينفكّ عن التأثير في المصبّ، في الراهن، في المستهلِك؛ وذلك التأثير هو ما يجب تحليله، أو غليانه على نار العقل، قبل استهلاكه[2].

إنّ نمو الكلمة العربية، أو تكاثرها، يكون فعلاً مع الجـذر، وبه، أو من داخله. ألا يبقى بذلك الفعلُ اللُّغويّ التكاثري مقّـنداً بالنبـع، أو بالتجـارب النمطأصليـة والذكـريات الطفولية للكلمة؟ إنّ تكوين الكلمة الجديدة يبقى ضمن الجذر، ضمن اللاوعي للكلمـة،

---

(1) الأيديولوجيات العربية الكثيـرة، أو الهرب إليهـا، مكشاف وشـاشة: مكشـاف لكبت؛ وشاشـةٌ نسقط عليهـا أو نقرأ انجـراحاتنـا والعوارض النفسيـة الفكريـة في خطابنـا وممـارستنـا. إنهـا تعكس إواليـة البلسمة، أو الحقد الباحث عن تنفيس. ولذلك فهي نافعة وضرورية.

(2) الاستهلاك أو الاستعمال للقواعد لا يمرّ دون مواربةٍ وانجراح: فقـارىء النص يضطر لاتبـاع سلوكات ناقصة إذا رغب بالتوكيد الذاتي لفصاحته، أو بالتكيف مع المثل الأعلى أي مع تشكيل أواخر الكلمات دون الوقوع في خطأ.

أي ضمن تجاربها الأولى السحيقة وعلائقها الآثارية الينبوعية مع المعنى، مع الواقع، مع الفكر.

فكأنَّ الكلمة تشكو من عقدة نفسية، من مكبوتات تأبى إلا أن تؤثِّر: ما هو سحيق وآثاري سبَّب العارض الراهن، أو سبَّب العُصاب والاضطراب. ذلك كل ما قصدته في قولي إنّ الكلمة العربية مصابة بعقدة نفسية، بنُفاسٍ، بعُصابٍ يهيىء المناخ والحقل لنشوء الفُكار أو المرض النفسي في الفكر. ما هو الحلّ؟ كيف يتم الاستيعاب للاضطراب هنا كي تتحقق الصحة المتزنة أو التكيّف الإيجابي؟ باتباع الطرائق المحلَّلة أعلاه؛ فلعلها تقدِّم المعرفةَ، ومن ثمّ بداية كل علاج تُوافِق عليه الإرادةُ العاقلة. إلا أنّ اللّصقانية، أو المنهج الذي يلاصق بين الكلمات أو يدخل السوابق واللواحِق على نحوٍ يمسُّ الجوهر والبنية للكلمة، تلوح هنا واعدةً مبشِّرة: التلاقح بين كلمتَين، بين جذرَيْن، يعطي نسلاً جديداً قوياً من الكلمات التي تحل مشكلات المصطلح العربي في ميدان علوم الطبيعة، وفي دنيا اللغة اللاإنفعالية أو الفكر المستوعِب بإسهامٍ في حضارة التكنولوجيا والثورات العلمية، أي حيث الاصطورة الراهنة والسحر الجديد للعلم والاتصال.

ب / لنطبّق ما قلناه بصدد لاوعي خاص باللغة، أو عقدةٍ نفسيةٍ تتحكّم في سلوكات ومنتوجات هذه اللغة، على الفكر العربي، على الخطاب العربي الراهن. سبق أن قلنا إنّ عصاب اللغة عامل مهيّىء وفعال داخل أسبابية الفُكار (العُصاب يصيب الفكر). يوضع هذا جانباً؛ لا يهّمنا أمره هنا. الأهمّ هو أن الخطاب العربي الراهن، وبحسب ما قيل أعلاه بصدد اللغة، أمام رغبتين ينفعنا ويلزمنا تحقيقهما لبلوغ «الشفاء» ما دمنا نسعى له ونرغب به. الرغبة الأولى هي: وضع اللاواعي في ذلك الخطاب، وضْعُ اللاوعي الثقافي للفكر بينابيعه الأولى وتجاربه الأساسية الكبيرة السحيقة، على أريكة التحليل النفسي الإناسي، على نور الوعي المُفَكْرَن. والثانية هي اللَّصقانية التي تُقدِّم منهجاً يولِّد الأنسال الجديدة المقويّة في المصطلحات والكلمات، في الأفكار والمعاني. لكن اللصقانية هي كل شيء عدا التوفيق والانتقاء، عدا المزاوجة والترميم والمصالحة. ألم نَرَ أنها فعل عقلاني محض؟ إنها تَصْهر، وتَبْني التوليفَة المبدِعة الإسهامية أي التكييفانية الخلاقة. فخصائص جديدةٌ تَظْهر في العطاء الجديد: خصائص ليست موجودة في المكوّنات أو العناصر.

ج / ما هو العامل الحاسم، داخل الأسبابية المعقَّدة، في انجراحات الخطاب العربي الحالي؟ وماذا سيكون ذلك المغيِّر الحاسم، داخل التغييرانية العامة أو التكييفانية

العقلانية، لذلك الخطاب؟ ما هي التفسيرية التغييرية؟ أو التفسير الذي يغيِّر والتغيير الذي يفسِّر؟ ما هو. . .؟ ما هو. . .؟ إنّ جِدّة الرغبة بالجواب قد تدفع بنا إلى مزالق الايديولوجيا التبسيطية الشعاراتية، إلى مهاوي اللفظانية والأماني الجامحة. السكوت جواب؛ عدم الإجابة موقف. لكن ألسنا أحياناً نُقاد، كما في التكرار القهري، صوب نقطة البداية؟

إن ما قلناه، في البداية، عن التحليل النفسي الإناسي هو قول في مَسْربٍ إلى الأغوار، أو في منفذٍ إلى غورانية الفكر والعلائقية الآثارية: أي إلى أسس وأصول العقلية العربية، إلى المكوِّنات التحتية والمواقع الينبوعية لتجريحات الفكر الرُّشداني حيث العقلية المنهجية والعقل الصارم. وذلك المنهج، ذلك النمط من التحليل النفسي الإناسي، لا يُغفِل دور العوامل الإجتماعية (الاقتصادية، السياسية، الثقافية. . .): إنه يعي جيداً الحضور المؤثِّر للتاريخ، للتجارب المتراكمة فوق الطبقات الأولى الشخصية والفكر. فنحن أمام رؤيةٍ شَمّالة تقوم على الثقة بأن المجتمع الذي لا ينتج سِلْعَةُ الصناعيةَ والتكنولوجية المتطورة قد لا ينتج الأفكار الصحية القوية المستقلة؛ وأنه على الفكر واجبُ أن يُنتِج المعاني القويةَ أو يعيد المَعْنَية باستقلالٍ ومعافاةٍ كي يستطيع أن يتصنّع جيداً ويسهم في خلق تكنولوجيته الناجعة؛ وأنّ الفكر والمجتمع، أو النمط الفكري والنمط الاجتماعي، يتساندان ويتغاذيان.

خلاصة

3 ـ توصيات، الصحة العقلية للثقافي أو للفكر والسلوك:

1 ـ ربما قدّمت محاولتنا معرفةً متماسكةً، صادقةً في وصفها للواقع وفي تشخيصاتها، بالشروط الموضوعية للحقل وبالشخصية أو بالفكر المنتِج وبأدوات الإنتاج المعرفي وقيمة ذلك الإنتاج وعلاقته بالواقع والمستقبل. فنحن نرغب بمعرفة منظَّمةٍ، قائمة على المناهج التي تحكم العلوم، الإنساني منها والطبيعاني أيضاً، لما هو في الحاضر وما بعد الحاضر، لما هو علاجي وضرورة أو لا بُدِّيّة(*)، في مجال تنظيم الوسَط، وتعزيز الأنا القويّ، وتنويع التجارب، وتحريرِ روح الأمة، وبلورةِ استراتيجيةٍ في المشتركيةِ والتعاضد

(*) اللابُدّية: الضرورية، الواجبة المفروضة علينا (لا بُدَّ من أن. . .). صارت متداولة.

لما بين المختلفين رأياً وحرية وفكراً، وفي التكيّف المستمرّ الخلاق مع ثـورات العلوم في الدار العالمية للحداثة القائمة والغداتية. فالتكييفانية، كالحال في تشخيص عارضٍ نفسي أو تـوعّكٍ جسـدي، تنطلق، كمـا فعلنا في هـذه المـوسّعـة، ليس من أحـروجـة هي إمـا التـراث وإما الحداثة[1]. ينطلِق التـوصيفُ والفهم، ومن ثم العلاج (ومعـه الإطفاء والإنمـاء)، من الموقف الحاضر مأخوذاً كنتيجةٍ جدلية داخل وحدته مع الماضي. فالصابر المـائل أمـامك كمحلَّل ومحلِّل هو الذي عليَّ أن أتعامل معه كي يحقق الايجابيَّ في شخصيته، والاتزانية وضبْطَه الذاتي واستجاباته الناضجة مع الحقل. إذْ هنا تتحقق المعرفة البـاحثة عن التكيّف الايجابي عبر طريقين:

أ/ التعرف على تراثه (ماضيه، شخصيته بكوامنها وطفولتها وتجاربها الصـادمة. . .) وتحليلُه.

ب/ تفحّص الـواقـع الحيّ لجســده أي لأعـراض التخلخــل والعـوارض، للقلق والانجراح، للمرض والإصابة (في الجسد، في الشخصية، نفسياً أو بدنياً أو هما معاً).

2 ـ ويتحقق العلاج عن طريقين:

أ/ العلاج النابـع من الحاضـر، أي العلاج الفـوري المباشـر؛ كالحـال في العلاج السلوكي حيث يُعرَّض الصابر، الذي يخاف من قطة، لموضوع الخوف. وهنا أيضاً مجال الأدوية، والجراحة، والعلاج بالإقناع أو بالتخيّل أو. . .، أو. . .

ب/ العــلاج بـالتنقيب عن جــذور المشكلة في تجـارب الإنســان، ولا وعيــه، وتراثه. . . وهنا طريق في العلاج طويلٌ شاق، لكن شامل وجـذري. والعلاج المتكـامل، كـالحال بصـدد المعرفـة، ليس حِكراً على مـوقف واحد أو منهـج وحيد؛ بـل هو تكـامل العقلاني والتجريبي. . .

3 ـ ما هي الحال بالنسبة للفكر العربي وللواقع، أو للبنى والشروط، إنْ من حيث المعـرفةُ أمْ، في خـطوةٍ أخرى، من حيث إعـادة الضبط تبعاً لمعـايير الحـداثة والاتـزانيـة الخلاقة أو التكيّف الايجابي؟

لا بد من طريق معـرفة المـاضي، ومن تحليل تـراث المرء ومخيـوله والـرمزي فيـه

(1) سبق أن أشرنا إلى ما في هذا التنميط المانوي من تعسّفٍ واعتباطية، من اختزاليةٍ وتشيىء. فهنا طرح مغلوط، كالحال بالنسبة للثنائية المعروفة: الدين/ العلمانية، الدين/ الدولة. . .

واللاواضح وطريقة تفكيره المألـوفة وسلوكـاته القـديمة. هنـا نعيد قـراءة تاريـخ الشخصية لوضعه أمام الوعي، ومن بَعْد كي نتعامل معه بوعيٍ وإرادةٍ مخطَّطة قـاصدة. وهكـذا نعيد تأويل الخبرةِ والتجربة (التاريخ للحالـة)؛ من أجل التـوجيه، وإعـادة الضبط، والاجتهاد، وإعطاء المعنى الجديد والوجهـة الايجابيـة. والوعي بـالخبرة القـديمة خـطوةً على طريق التجاوز؛ وضرورةً من أجل إعادة بناء الشخصية، ومن أجـل الاستيعاب أو تثميـر الطاقـات في شكلٍ متكيِّفٍ مع الظروف والمتغيرات. مـا مضى لا يعود، لكن وعينـا به هـو المهمّ؛ وإعـطاؤه معنى جديـداً موجَّهـاً بنَّاءً هـو الأهمّ. نتعامـل لا مع ظـواهر المـاضي، بـل مـع ذكـرياتهـا والتصورات البـاقية فينـا عنها في وعينـا ولا وعينا، في فكـرنا وسلوكنـا. موقفنـا الأساسي يكون موقف الصابر من خبراته القديمة: يعطيها معنى جديداً، يعي ما تركته فيـه وما أحدثته، يتملّك روحها بأن يتمثّلها ويتجاوزها، وبـأن ينفِّس ما فيهـا من مؤلم أو مؤثِّر؛ نحنّطها كي نتغلب على الانفعالي والطفلي فيها. بذلك التملّك تفقد الـظواهر التـاريخية، والخبراتُ الصادمة والمواقف المقلِقة الجارحة، تأثيرها الانفعالي علينا[1].

تاريخ الفـرد أو الجماعـة، تراث السلوك أو الفكـر الراهن، لا يُحـذَف؛ والثقافـة لا تُلغى. لكن الصحـة النفسية، وأيّ مـواقف اتزانيـة، تعمل على استيعـابه وتجـاوزه، على التعلّم منه أو الوعي به وتخطّيه والتكيّف المتجدد.

(1) قا: ظاهرة تمثيل الطفل لدور الأب، أو للحيوانات المخيفة، طلباً للقضاء على انفعاله إزاء ذلك.

الملف الثاني

اضطرابات وظيفية

اللاعقلاني وتضخم الانفعالي أو اللاعلمي واللاامتمايز في الحقل والشخص والعلائقية

تحقيق «الأنا القوية»، في الشخصية والحضارة، تحقيقٌ لاستقلال الصابر عن الأب والمعلِّم في حلّ المشكلات والتوتّرات، وللفطام العاطفي المزدوج (حيال الماضي وحيال القواهر الراهنة)... ليس تقديم الصحيفة النفسانية للمحبَطات هو من نمط ما يكتبه نفرٌ من الدارسين المجرِّحين في الحضارة العربية الإسلامية، التأسيسية أو الراهنة؛ فنحن نبغي النقد الحضاري الهادف، أو توفير الشروط الأسرع للتكييفانية الخلاقة الأقدر: نبغي القوة في اعتبار الذات، والاندفاع، والسيطرة على الوجود، وحرية التعبير الذاتي.

معرفة نقاط الضعف في سمات الشخصية والحضارة طريق إلى قبولنا لذاتنا بلا مبالَغة أو نقص، أي بعيداً عن النرجسية وانجراح الثقة والمشاعر بالإثم وبانعدام الكفاءة والأهلية. وتلك معرفة تعمّق الشعور بالحاجة إلى تحقيق حاجات الاحتماء والأمن المستقبلي والتوكيد الذاتي، وإلى التكيّف الايجابي الشامل، وإلى السيطرة على المقاومات الواعية واللاواعية في طريقنا إلى اكتشاف (وعلاّج) خبراتنا الانفعالية المؤلِمة المطمورة والمعلَنة.

عند المقاربة الأولى: المرض النفسي انجراح ثقافي

1 ـ معرفة المَرَضيّ تنير معرفتنا بالعلاج؛ وبالعكس:

يؤدّي تحليلُ بنى الثقافة، أو الدراسةُ النظرية لطبيعتها ومسيرتها ورغائبها، إلى تحليل اضطراباتها من جهة أولى؛ وإلى البحث في سُبلِ إعادة التعضية والطرق التأهيلية. إنّ ذلك النوع الأول من التحليل يعزز النوع الثاني: الإرشادي؛ أو على الأقل التقييمي المعياري. والعكس أيضاً صحيح: أي أنّ التقدم في العلاج وأدواتِ المعافاة يطوّر أيضاً معرفتنا بطبيعة الثقافة، أو بالكشف عن ديناميات في تلك الثقافة. فأشكال الاضطراب التي تنكشف أمامنا هي وسيلة معرفية، وطريقةُ ارتيادٍ للسويّ أو لجوانب منه. وتطوير طرائق العلاج هنا تُطوِّر دراستَنا للثقافة وللمضطرب (أو الاختلالي، المَرَضي)، في الوقت عينه ومعاً. معرفة المأزوم والمرضي أساسية، بنّاءة وتطويرية.

2 ـ المرض النفسي مرضٌ ثقافي، الثقافة كمكوِّنةٍ للعُصاب الفردي وقسْريات التطهّر والاغتسال:

ربما لا يكون بعيداً عن الصواب قولٌ يحيل الأمراض (الاضطرابات، التخلخلات) النفسية إلى أمراضٍ ثقافية أو، على الأقل وبالتحديد، إلى أسبابٍ ثقافية (سلوكية معاً وفكرية؛ سلوكٌ ووعي). بذلك يكون العُصاب فُكاراً، أي مرضٌ فكري بل، وعلى الأدقّ، فإن العُصاب ثُقافٌ[1] أي انجراحٌ (إصابة، خَلل، توتّر، قَلق) في ثقافة الفرد التي

(1) الثُقاف (على وزن سُعال وعُصاب؛ صيغةٌ تدلّ على المرض): المَرض الثقافي. الفُكار: مرض في الفكر (را: الملحَق).

هي سلوكه ووعيه. ليست الإصابة هنا، إذاً، ناشئة عن اختلال عضوي؛ ولا عن قاعدةٍ تشريحية معروفة. من تلك الأمراض الثقافية التي تَظهر على شكل عُصاب[1] عند الفرد نذكر: المخاوف اللاسوية (المَرَضية، الفوبيا) كالوساوس القسرية التسلّطية، الأفكار السوداء، القلق، الحُصار النفسي، وهْن العزيمة، الانهاك العصبي والإجهاد، الأفعال القسرية اللاإرادية (وَرَد في مكانٍ آخر أنّ ثقافة بعض الطوائف تُمرِض ابنها أو تعده للوقوع في سلوكات مَرَضية: نرجسية، تفكير ميليشياوي، نُفاجٌ، انفعال، عدائية ضد الغير...).

تُعِدّ ثقافةُ الإنسان، في هذه الأزمنة أو النمطِ الاقتصادي المعيشي، لظهور أعراضٍ كثيرة من الانجراح أو العصاب. فالسلوك الخارجي للشخصية، والميول الداخلية، في صراع مستمر: مع الحقل الاجتماعي، مع الغرائز والميول، مع الأنا الأعلى أو قيم المجتمع والسلطة والدين والأخلاق، مع الضغوط العائلية والمادية والثقافية. يفتش الثُقافي، «المريضُ» بسببِ عاملٍ ثقافي اجتماعي، عن حلّ لصراعاته مع بيئته أو حقله النفسي الفكري الاجتماعي، أو عن خفضٍ لتوتره ولانجراح استقراره وتوازنه مع المحيط. يشعر ذلك الصابِرُ [الزبونُ، المريضُ] بعجزه عن التكيّف إما مع العمل، والوسط الفكري، أو القيم الدينية، أو متطلّبات العائلة والمدرسة... لذلك فقد يهرب إلى الجنوح، أو يقع في النكوص، أو يُبدي تصلّباً.

قد يكون الاختلاف بين العُصاب، أي الثُقاف في المعنى الذي اخترناه هنا، والذُهان اختلافاً في الدرجة في بعض الحالات؛ أو مرحلةً انتقاليةً قد تقود إلى الحدّ الأقصى. إنّ شخصاً يعيش في ثقافة تعزز (على سبيل المثال) الإيمان بالتدخل الفعلي المباشر المستمر للجنّ والشياطين والأولياء في حياتنا اليومية، قد يقسم بأنه رأى وعاش فعلاً وتفاعل مع تلك الكائنات. هذه الحالة قد تؤدي إلى المَرضي؛ والمرض بالعُصاب الثقافي ربما لا يمنع الانتقال إلى الذُهاني. نجد المقتنع برؤية الجنيّ، لكن الذُهاني - في مجتمعنا الراهن - هو وحده الذي يعيش العلاقة المباشرة الفعلية بينه وبين ذلك الجنيّ أو الولي أو الشيطان. أما العُصاب الثقافي هنا، فيبقى أخف وطأة: أقرب إلى المعقولية، والمحسوس والواقعي. تنمّي ثقافتُنا الراهنة، بما تفرضه من سلوكٍ وانجراح وتوتر، عند البعض، نزعةً للتخيّل والتعويض والهوامات وأحلام اليقظة؛ مما يخفّف التوتر ويوفر استعادة نوعٍ من التكيّف أو الصحة النفسية. فقط الذهاني هنا هو الذي يؤكد لنا

(1) neurosis; névrose.

محسوسيةَ وواقعيةَ الصفة الفعلية المنفِّذة لتخيلاته، وهواماته، وتصوراته المضطربة. قد تهيّء الثقافة التي تقود مجتمعاتنا لإصابة المواطن بالجنوح، والتخلخلِ في الصحة النفسية (الفكرية، الثقافية)، ونقصِ التكيف أو سوئه حيناً وانعدامه حيناً آخر. يبقى المصاب، وهو يعي بالطبع مشكلته، في المجتمع: لا تظهر على سلوكه وشخصيته اضطرابات ناشزة، ولا أعراض فاضحةٌ أو عدم تماسكٍ في علاقاته الشخصية والاجتماعية. يعيش في عالم الواقع، ويتماشى مع الثقافة والمحيط؛ لكنه يبقى في غير اطمئنان، متوتراً، مهمَلاً كشيء، أو ككمٍّ مغفَل.

3 ـ تزامل عوامل من الخارج وعوامل داخلية لخلق المرض الثقافي:

أنتجت الثقافة المعاصرة نمطاً من العيش والمعرفة والتفكير، أو من السلوك والوعي، شديد القسوة على المواطن: نعيش في توتيرٍ اقتصادي، في صراع ودوامات، في ضجيج وغربة عن الذات، في عالمٍ بلا صداقات مخلصة. فالثقافة تتبادل مع المجتمع تعزيز اللحاق بالاستهلاك والمال؛ وكلاهما مُمْرِض بسبب أنه يدفع باتجاه حبّ الظهور، والتسابق على الكماليات، والخوف على المستقبل الاقتصادي والصحة، والوقوع في الهموم المعيشية والتوتر وربما في المهدّئات والكحول والإدمانات. وبكلماتٍ قليلة، إنّ الصراع، الداخلي أو مع المحيط الثقافي الاجتماعي، خصوصيةُ ثقافةٍ راهنة تعبد الماديّ والموضوعي، العمل والشيء المحسوس. والصراع في ثقافتنا بين المتناقضَيْن واضح: نريد ولا نريد، نقبل ولا نرضى: تشتد أحياناً الرغبة الايجابية في هدف ما؛ ثم تشتد الرغبة السلبية الرافضة له أحياناً أخرى. والشخصية عرضة باستمرار لذلك التجاذب بين القيمة الثقافية الواحدة. من تلك الصراعات، على سبيل الشاهد، النظرة إلى الجنس: فمن جهة هو ضد الدين والعائلة والأخلاق؛ لكنه من جهة أخرى قائم في الاستعداد البدني وفي ثقافة الحداثة. ولقد سبق أن حلَّلنا، وبإلحاح، أن نوعاً من الفصام قد ينشأ من تناقض ميلَّين أو قيمتَيّ الميل الواحد المتناقضتَيْن، وأنّ صراع ثقافتنا المعهودة بقيمها ورؤيتها للوجود مع ثقافة الغرب أو الحداثة والتكنولوجيا مولِّدٌ للعديد من العُصابات والأمراض الفكرية أو الثقافية.

4 ـ قصْدُ هذه الصحيفة النفسانية [البروفيل]:

سنرى، في الجلسات الآتية، ظواهر مَرَضية أو غير تكييفية مع روح المعاصَرة والحداثة. ليست تلك الظواهر تكوينيةً بنيوية أو في أساس الشخصية؛ فليست هي خاصة

بنا، أو مفروضة علينا كالمسبق والقيد. . . فنحن نقصد أو نسعى لتقديم مجموعة السمات الضعيفة، وكلها قابلة للشفاء ونفسِّرها بالبنية الاجتماعية الاقتصادية أو بالشروط التاريخية، على شكل «بروفيل» أو صحيفةٍ نفسانية. وكما تقدّم الروائز والاختبارات حصيلة الذكاء (Q.I.)، فكذلك نحتاج إلى «رسوم بيانية» (Graphiques) لما نحصل عليه من نتائج تَنْتُج بعد الفحص والتشخيص[1]. وهذه الرسوم تسهِّل قراءة النقاط المحتاجة لإعادة تأهيل ونقدٍ، وتسهِّل المقارنة والفهم حيال بلد كالولايات المتحدة، للمثال، تقول الإحصاءات: إنه وطن فيه أعلى نسبة من القتَلة والمغتصِبين، من اللصوص والمدمنين، من الجانحين والعُصابيين. . . ؛ والوطن الأكثر استهلاكاً للمخدرات، والمسكِّنات، والخمور، و. . .، و. . .

(1) قا: بروفيل توهّم المرضى، في: سيّدم غنيم وهدى ع. براده، الاختبارات الإسقاطية (القاهرة، دار النهضة العربية، 1964)، ص 427. أيضاً: بروفيل المكتئِب، م.ع.، ص 43؛ بروفيل عُصاب الوساوس والقهر، ص 429؛ بروفيل الفصام، صص 419، 425

الجلسة الأولى

تشخيص: إحباطات وصراعات في الشخصية والمرجعية

بروفيل: نحو إقامة رسم بيانيّ بـالعوارض والـلامتكيُّف في عمليات ضبط الذات وتوجيهها

الحـالـة الأولى: التصلّب في الشخصيـة والسلـوك والمرجعية.

الحالة الثانية: الهُجاس بالتفتيش عن قانونٍ وحيـد أو عن مطلقاتٍ مجرَّدة.

الحالة الثالثة: التشبُّث المرَضي بالإيديولوجيا.

الحالة الرابعة: الفُكار بالمانويـات والتصنيف القَطعي أو النُّماطة.

الحـالة الخـامسـة: ضمـور البُعـد الغـوري وتضخُّم الحَرفانية واللفظانية.

الحالة السادسة: التخيُّـل الهوسي لعـدوٍ مضطهِد أو متآمر.

الحـالة السـابعة: الهُجـاس بالأُدروجـة في السلـوك والفكر.

الحـالة الثـامنة: عُصـاب الفعـل السِيـاسي ومَـرَض الثقافة بالكُلّياني.

الحالة التاسعة: البَدَويّانية والرِّيفانية: رواسب موجِّهة متحكِّمة باللاوعي والمِخيال.

الحالة العاشرة: تصلّب مَـرَضي آخر: الفكـر المتعالِمُ

والمتفاصِح «والمهيَّأ له»، هَوَس المقارنة الضَّالة الغائمة.

الحالة الحادية عشرة: جنوح العقلية السجالية وثُقاف الفكر العَقدي [الدوغمائي].

الحالة الثانية عشرة: أزمات المراهقة الفكرية في الأمم الرافضة، عُصاب المحو الاغتسال في التطهر الذاتي حيال النظام العالمي للفكر والقوة.

الحالة الثالثة عشرة: المسكوكات اللفظية في الثقافة والتعاملية والتواصل غير اللفظي.

الحالة الرابعة عشرة: انجراحات الصحة النفسية للمواطنية عند الفرد وفي الحقلين السياسي والمَدَني.

الحالة الخامسة عشرة: قواعد مشتركة أو أحكام ضمور العضو العلمي واللاتوازن في جسد الثقافة الحيّ.

توليفة عامة: نحو إقامة لوحات تشخيصية نفسية، نحو إقامة البروفيل العام والروائز القِياسْنَفْسية للثقافة.

الحالة الأولى: التصلب في الشخصية والسلوك والمرجعية

1 ـ تشخيص خارجي للحالة الأصولانية، وصفٌ للعارض، تشدّدٌ وتَضخُّمٌ أيديولوجي:

المظهر الخارجي متميز: لحية يجب أن لا تُحلق بالشفرة؛ فالحلال هنا هو فقط حلاقتها بحيث تبقى ظاهرة. يختلف طولها باختلافٍ يبقى ضمن تجانسٍ عام؛ الاختلافات طفيفة. تقود آدابيةٌ خاصة، منغرسة في الأحاديثية النبوية، التعاملية حيال الشاربَيْن، والزيّ، والسُّبْحة، والتحية، والزيارة، وقواعد الضيافة والطعام وشتى جوانب العلاقات البَيْفردية والعائلية. من جهة أخرى، تتصف هذه الحالة باحتفالاتٍ وشعائر خاصة تميّز السلوك: يَنْفر الصابرُ من الابتسامة؛ ولا سيما من الضحك العالي أو القهقهة؛ يردِّد نصوصاً دفاعية عندما ينظر لوجهه في المرآة، أو للمرأة المتبرجة بل وحتى اللامحجَّبة. تلاعب أصابعه سُبْحته، وربما لحيته؛ يكرّر نصوصاً وممارسات محددة، كما ولو أنّ التكرار قسري واضطراري. يحترم إلى حد تبريكي ومباركٍ المتديِّن والممارِس؛ ولا سيما شيخه والمشايخ عموماً. يغذّي التكرارَ لبعض الطقوس، والتقيُّد بآدابيةٍ معروفة، والتحركَ داخل تعاملية (مع الأهل، مع الجار، مع الواقف أو الجالس أو السائر على الطريق والمرأة)... وثمة التلّفظُ على نحوٍ شائع ثابت ببعض الردود عند ذكر السلف أو النبي أو القرآن، والتنكرُ لحضارة الصناعة أو للانبهار بالآلة، والانصياعيةُ للتراثي، ورفضُ التغيير وما يطالب به الفكر التجريبي العقلاني تحت اسم الحداثانية... تلك هي خصائص، من بين أخرى، قد نستطيع ملاحظتها على السلوك المعيوش، وعلى التفكير، عند الحالة الأصولانية النمطية. تلك الثقافة، بشقّيها العملي التصرّفي اللاصق بالجسد والحركة والنشاط اليومي، وشقها الماثل في الذهن والتعبير والمعرفة والنظر، هي الثقافة التي

تصف تلك الحالة التي نحاول أن نضعها على «جهاز التحليل»[1].

2 ـ أريكة التحليل النفسي الإناسي، نحو استكشاف اللاواعي واللامفكّر به واللامناقَش والكامن:

يُبدأ بالتقاط المسكوكات اللفظية والسلوكية، ثم تُعزل العناصرُ في العرّات والقَسْريات كي تُطرح للتضخيم ولِتُدْرَس على أريكة التحليل النفسي الإناسي: هنا نأخذ، على سبيل العيّنة، السبحة، أو اللحية تداعَب بالأصابع، أو التمتمة بنصوصٍ احتمائيةٍ تكرارية، أو الموقف الفكري الدوغمائي في حل المشكلات وطرحها. هل هذه القهريات في السلوك والتلفّظ أفكار ثابتة هُجاسية وسْواسية؟ هل يصحّ اعتبار تلك الحالة مَرَضية، أو غير سوية؛ أو قليلة المرونة ومن ثم غير متكيِّفة مع متطلّبات الصحة النفسية العقلية للمواطن كما يجب أن يكون من حيث المعاصَرة والحداثة؟ أليس خطاب الصحية النفسية خطاباً يوصي باستكشاف اللاواعي والنفسي المكبوت في الشخصية الأصولانية، وليس بتجريحها أو تأنيبها؟

3 ـ حالة نكوص تَطهّري، الاحتماء النكوصي القسري والمرغوب:

ثقافة الأصولاني غير متكيِّفة، متصلّبة في مواقف محدّدة. ترى أنّ الثابت، والتجربة التاريخية الينبوعية، والحل المتشدّد أو العامل الروحي وحده، عوامل هي وحدها تحقّق التكييفانية ليس فقط لإنسانٍ بل وللإنسان في العالم. وبذلك فإن تلك الثقافة، كما يُرى، تُنكِر الواقع: تتراجع، أو تنسحب من التاريخ والراهن والقائم. ويكون قصْدها عموماً إعادة الإنسان المسلم قوياً، في أمةٍ قوية ودين عزيز واقتصاد متين. تقوم إذاً هذه الثقافة النكوصية بوظيفة الحامي: إنها مرجع وثوقي، حنون ومطَمْئن، وملاذٌ حصين، وحلّ أصطوري لكل مشكلة (فردية أو اجتماعية، للمواطن وللجماعة). وتقدّم تلك الثقافة بلسماً، ومخفّفاً لكل توتر، وأداةَ مصالحةٍ للذات مع مستقبلها، وللفرد مع تمزقاته، وللحقل مع انجراحاته وضعفه داخل النظام العالمي في السياسة والاقتصاد والفكر. في

---

(1) الأصولية حركة معروفة في كل حضارة، وهي اليوم بارزة في الأديان. تزدهر في حالاتٍ سياسية اقتصادية انعطافية، أو تاريخيةٍ حاسمة. ندرسها هنا كعيّنة، وفي واقعنا العربي وحده، ومن جهة نظر تحليلنفسية. وهي ظاهرة تخضع للتحليل تبعاً للقوانين المتحكّمة في العلوم الإنسانية. وإعادة تأهيل الشخصية التي فقدت الليونة أو المرونة ظاهرة علاجية مضمونة المآل.

هـذا النكوص مـزايدة على كـل حلّ يقـدمه الفكـر في مجال الاتـزانية المـرغـوبـة للذات العربية، وتعويض وهمي، وإغراق في أيديولوجيا أو في ذوبان نرجسيةٍ جماعيـة عذبـة[1]. إنّ الثقافة عموماً، كـالحال هنـا، شاشـة تنعكس عليها ليس فقط أمـراضنا وسلبيـاتنا (التي أكثرنا هنا من ملاحقتها)؛ بل ونقـرأ عليها أيضـاً احتمـالات وتنبؤات وطموحـات. والوعي الثقافي عند الأصولاني مفَكْرَن: يكشف عن الذات المضطربة، وعن الرغبة بالتغيير، وعن الاندفاع وطرائقه نحو خفض التأزم والتمأزق. وفي كل هذه الخطوات أو الحـالات للوعي الواحد نقرأ آفاقاً معرفية محدّدة التخوم والأدوات والمصطلحـات والمرجعيـة. فالاعتقـادي هنـا هو القـائد، والعـامل الحـاسم هو المخيـول النفسي والـرمـزي. من هنـا يسهـل فهمُ دوغمائية النزعات الأصـولية في العـالم، أي التطرف في الأحكـام، والتصلّب أو التسلط، وشدة الوثوقية، والعودة القسرية إلى البدايات.

4 ـ دور العوامل الفردية والبنى الاقتصادية الاجتماعية في الاندماج بالأصوليـة وفي التصلّب والجذرانية:

لن نبحث هنا في الظواهر السياسية الاجتماعيـة التي تغذّي الأصـولانية، والسلفـانية عموماً. فهنـاك بنىً ماديـة، وعلائق اجتمـاعية اقتصـادية، ومـواقع أو منـابت معيّنة داخـل المجتمع، تقوم بدور الوقود للحركات المتشددة أو لبنـاء الشخصية المتصلّبـة. إنّ التلاقي بين إنسانٍ معيّن والثقافة المتشددة، أو هربه إلى تلك الثقـافة واستعـواذه بها، قضيـةٌ نفسية اجتمـاعية معقـدة يوجِب تحليلُهـا ضرورةَ استكشـاف لا وعيه الفـردي، وحقله الاجتماعي التاريخـي، وتفاعـلات أخرى واعيـة واضحة. فلذلـك التلاقي (أو الهـرب، أو التغاذي) قـاعات وغـور، واستعدادات شخصيـة وذاتانيـة. إذْ تمارِس الثقـافةُ تلك دغـدغةً للعـلائق الأثارية، وللمكبـوتات والقلقِ الأصلي[2]. فتلك الثقـافة، كمـا سبق، أمّ حنون، واستيـلاءٌ إيمانيٌّ من الداخل يجذب بغيبوبة وسحرٍ وإبهار، وردٌّ على الانهزام العميق أو على الرغبـة بالحل الجبروتي وبدفْع الأخطار الهوامية والفعلية، والتحصّن اللاسويّ بدرعٍ ضد مشاعـر الإحباط والقصور والتبعيـة[3]. المتغلّب في حركـات التطرف هـو المخيـول، والشعـارات

(1) قا: إوالية النكوص كعمليةٍ دفاعيةٍ عن الذات وكأداة غسْل وتَطهّر.

(2) يستدعى، إلماحاً، أنّ الحركات المتشددة تنبّع من هزائم المجتمـع، أو من فشل الأنـظمة القـائمة، وكرفض للحلول الشائعة المعتبرة ناقصةً ومسيئة.

(3) ليس موضوعياً أن نقبل بالمعنى المتشنج المغرض لهذه الحـركة التي أخـطأت في اجتهادهـا الباحث عن الحقيقة. فهي ظاهرة؛ ومعروفة في كل الأمم والأديان والأزمان.

والكليشيهات، والمزايدة. ذلك أنّ القيم العاطفية تقود هنا حقل القيم؛ والانفعالي هو الأول. وتكون العلاقة الدمجية أو الاحتماء الدمجي (بالماضي، بالدين، بالفعل السياسي الكرامتي) مُنْفَذاً ومُنقِذاً. وبنبرةٍ اختصارية ومحايدة، فكأنّ الريفانية في أساس الشخصية الأصولانية والتشدد السياسي والديني. والتصور الشديد التنزيه للمتعالي ربما يغذي الثقافة التي تعادي التفاعل بين البُعدَيْن الإلهي والتجريبي، المطلق والنسبي، التاريخي والغيبي، الوجودي والكينوني. والعوامل الذاتية، المتناضحة مع شروطٍ اجتماعية معيّنة، تنميّ سلوكاتٍ متصلّبة غير مَرِنة.

5 ـ خصائص الخطاب الأصولاني العام في عمليات إعادة صياغة الذات وإعادة السيطرة:

هل وقعنا في مبالغة أو ابتعادٍ عن الموضوعانية حينما قلنا إنّ ذلك الخطاب وليد معايير تستوجب الانوضاع على محك النقد وأمام أجهزة التغيير والمستقبليات والعقلانية؟ إنّ التوكيد الذاتي، في الثقافة الأصولانية وفي السلفانية عموماً، عبارة عن الغرق والإغراق في الجاهز والمستبقَ والمسكوك؛ أي في عدم المضيّ من مستلزمات المستقبل القويّ الحداثاني المتميز بالمرونة والتجريب والانفتاح... ومن صفات ذلك الخطاب: التماهي في النمطأصْل، والردّ الدفاعي على المتحديات، والاحتماء في الموقف الطِّفْلي المعاند بل في أناوحديةٍ أو أنامركزية. كما أن خطابنا هذا يرفض المعنى المتعدّد، ولا يقرّ بالمختلف أو بتداخل الثقافات، وفعل التاريخ في إنتاج المعرفة والمعنى، ومنافع نقد التجربة النمطأصلية... وإنْ شئنا الإكثار (؟) أيضاً: فهو مقالٌ متميز بمازوخية، وتراجعيٌّ المنهج والرؤية، وفريسة خوفٍ لا سوي من الألوهية والسلطة والأب. فقد رأينا أنّ الأكثر تردداً في قاموس الأصولاني هي التعابير الجاهزة، والمسكوكات اللفظية المحفوظة غيباً، والجُمل والأمثال والشعارات والأقوال المكرورة من مئات السنين القادمة من بطون الكتب. فتستسلم الذاتُ هنا لمشروعها الفكري الاجتماعي الناجز، وتَخضع له، وتُعيد إنتاجه وتكراره: تُراكمه، وتتلذّذ به، وتسرده؛ تَفتتن بإيديولوجيتها، تفتخر وتحرِّض، أو تمدح وتهجو؛ تذوب في النرجسي الجماعي ولا تَنتقده أو تُطوره أو تُوتِّره.

6 ـ من مجلوبات الأصولاني إلى حقل «الإسلامانية الجديدة»، العوامل الإيجابية في نظريته التكييفية:

ليست الثقافة الأصولانية هي صاحبةُ المشروع السياسي الفكري للذات العربية، أو للمسلم، في العالم. فالحركة الأصولية جزء؛ ووجه. لكن أهميتها، أو الإيجابي فيها، أنها تبدأ من الكلّ والأجمعي والأوسع. ولذلك المشروع وجوه؛ ولعل الحركة الأصولية ليست الأشهر داخله؛ ولا هي الأهمّ. فالحركات السلفية، على سبيل المثال، هي الأقوى والأشد تحريكاً للفكر الإسلامي، ولمشروع بناء إسلامانيةٍ محْدَثةٍ داخل عالم متعدد الأقطاب. إلا أنّ الأصولاني هو المتشدّد الأكبر داخل ذلك المشروع الحضاري، المحدث. وهو والسلفي يختلفان من حيث سرعة الحركة، وجِدّة الاقتراب من الحوار والعقلانية، والأدوات النظرية المعاصِرة... قد تجمعهما، في نهاية الأمر، فكرة واحدة بل ومواقف حيال المستقبل للإسلام كثقافة وكعقيدة وكتاريخ؛ وكوعود أو محتمَلات مرغوبة. كما يلتقيان حيال رؤيةٍ للغرب، أو للأوروميركي، وللروسي، والنظام الاقتصادي العالمي، وللدار العالمية (بحسب المفهوم الغربي) في المال والفكر. وهما ظاهرتان تخضعان للتفسير بالسببية التاريخية؛ أي بكونهما منتوج ظروفٍ اقتصادية سياسيةٍ لحقلٍ لم تتحقق فيه مرغوبات الجماهير، ولا نجحت فيه أفكاريات إصلاحية نجحت في بلاد الغرب أو ما إليه.

7 ـ حُكْم عام، موقف علم المآل:

في أغوار الموقف الأصولاني ـ والسلفي عامة ـ تكمن الرغبة بالأصالة وبالبحث عن هوية. فالإنسان هنا يفتش عن حقيقة نفسه ومشاعره، عن كيف يجب أن يكون ويسلك ويتكيّف. إنّ الهوية هنا هي الموضوعةُ موضع السؤال، والباحثةُ عن الاستقرار والتوكيد والتكيّفِ التكاملي. كأننا أمام خوفٍ من المستقبل، بل أمام رغبةٍ في الاحترام الذاتي، والضبط الذاتي، حيال المستقبل والمسؤولية الاجتماعية تجاه الجماعة ومثلٍ أعلى لها مفقود منشود. ويبدو، بعد التحليل المتزن المحايد، أنّ الصابر راغبٌ في توضيح رؤيته عن نفسه لنفسه، وفي الالتزام حيال الجماعة ومستقبلها السياسي الاقتصادي؛ وليس فقط في الالتزام بالسلف والايديولوجيا والدين. إنه يتحرك من مشاعر الذنب الذي تغذّيه انجراحات الجماعة والواقع، ومن إحساسٍ بالمسؤولية الفردية حيال مشكلات الجماعة والواقع. وهو يرغب في توظيف قدراته لحلّ تلك المشكلات، وللانطلاق يحدوه الأمل

بتحقيق هويته وطموحاته والقضاء على توتره في حقل قلِق غير متوافِق مع أماني الأصولاني وذاته المثالية. ففي قيعان تلك الحالة يتفجّر سؤال مصيري حول من نكون، ومن نحن؛ وكيف نستطيع أن نكون طبقاً لما نرغب أن نكون على صعيد الاقتصاد والايديولوجيا والحضارة؟

لقد سهلّت الثنائية أوروبا/ إسلام مجرى الفكر التحليلي العربي باتجاه السهل والرخو. وكذلك فإن الثنائية عينها، في وظيفة أخرى لها قامت على إوالية الانشطار النفسي الاجتماعي، وفّرت الفضاء لذلك الفكر كي يُظهِر ممثّلاً للأخلاق والموقف السديد تجاه الألوهية وفي الوجود والروحانيات. فبحكْمِ هذه الحيلة صار المغلوب غالباً؛ وأضحى الغرب مهزوماً مصاباً بالفساد وعبادة المادة والجسد والأشياء. بذلك حافظت السلفية، وتحافظ حتى اليوم هي والأصولانية أيضاً، على الرؤية النرجسية للذات ومن ثمّ على صورة عن الذات و(عن الآخر) تعزز التوكيد الذاتي والأمل بالاستمرار والمنعة، بالمشروعية والاقتصاد العظيم. وبنبرةٍ أشد توضيحاً، فقد جرى هنا قلب للأدوار والمواقع ومراكز القوة: صارت أوروبا في المركز الرئيسي، وصارت القطب المحرِّك والمهاجِم؛ وانتقلت الدولةُ الإسلامية(التي استمرت تمثّلها الخلافة في تركيا العثمانية) إلى المنفعِل والمتلقّي والصابر. حيال هذا الواقع الخارجي، وهذه الأوضاع الاجتماعية السياسية الموضوعية، جرت إوالية الانشطار التي جعلت من الخصم شيطاناً ومن الذات ملاكاً؛ فاستعادت السلفية ثقة بالنفس، وتوكيداً ذاتياً، وتغطية[1].

يشدّد الأصولاني، ويوافقه على ذلك أو على بعضه فكرٌ نقديٌّ يقِظ، على خصائص سلبية وفاترة للفكر العربي النهضوي [الاجتهاداني]: فالمرحلة التي وقف فيها العرب ضد الدولة الممثّلة بتركيا العثمانية، حرّكتها مجموعات وجمعيات أو مواقف وشخصيات كلها تربّت عند الأجنبي، وفي رضى واقتبالٍ للإرسالي الغربي وفكره وتطلعاته. كذلك فإن الانتهازية تحكّمت، وكان الإقطاعيون والأغنياء، والطموحون من العائلات وذوي اليسار والوفرة، يفتشون عن مكانة فعالة. لا شك في أن منشأ تلك الحركات السياسية المضادة للدولة العثمانية (الشكل الإسلامي الآخر، أو البديل الإسلامي للدولة العربية) قد خضع لتوجيهات خارجية، وصبَّ في مصلحة الغربي الذي نمّى أوقاد وأوقد كل معاداةٍ للخلافة وللفكر العربي العثماني الموحّد. إلا أنّ تفسير تلك التطلعات والمقالات الإصلاحية

---

(1) را: ما كتبناه في رائز تقبّل الأصولاني أو المتشدد لذاته.

والمثالية أبعد من ذلك أو أعقد، بل هو قديم مختلف الآن عن الحركات الأصولانية الحالية.

لستُ أصولانياً، وأسمح لنفسي بإشهار رفضي العميق لكل ما هو غير ديموقراطي، ولما هو معادٍ للمعاصَرة، ولما هو مخادَعةٍ لله تعالى، ولما هو آحادي ومتصلّب. إلّا أنّ العقليمانية التي تغذي الأصولانيةَ، والسلفانيةَ بوجوهها المتعددة، صاحبةُ مشروعٍ ثقيل عريض يقوم على الوعي بالمسؤولية لكل فرد (بواجب كل فرد، بفرض عينٍ) حيالَ الأمة والإنتاج والثقافة، وما يجب أن يكون عليه عندنا الإنسان والأمة والثقافة. ومن الجدير بالتدبّر هنا أن تلك العقليمانية تقيم مشروعها على منطق ضمني فحواه أن الإنسان عندنا ينضوي أسرع، أو ينتج أكثر وأدق، إذا انطلق من الدين أو حيث المعتقدات والايمانيات. وفي تحليلي، فإن هذا المنطق التحتي مسبق. وهو غير كافٍ لأنه ايديولوجي مقيِّدٌ، ويقيِّد العقل العربي بإواليات ثابتة أو بعرقيةٍ واحدة حتمية، وبقانون واحدٍ حصراني. ومن السويّ البحثُ في المتعدد، والمنفتح؛ كما أنه من السويّ أن ننتقد كل فكرٍ يريد أن يكون صنماً نضحي من أجله، أو فكرةً تريد الاستبداد والاستحواذ أو التحول إلى فكرة مقدَّسة.

إن نقدنا للسلفانية واجب؛ ونفعٌ عميمٌ لها وللجميع، للفرد والاقتصاد والمستقبليات. فالطبقة السفلية مخزننا، والقاع، والمنجم؛ وهي الشخصية القاعدية الأعرض، والطاقة الجاهزة للتوليد والتحريك وإضرام القوى واعتاق القدرات. لكن ما نريده لتلك السلفية، من تفجيرٍ داخلي وإعادة تعضيةٍ للحقل (بموجب العقلانية المحضة، والديموقراطية الأوسع، والحرية وما إلى ذلك من قيم الحداثة والتكييفانية)، هل يبقيها سلفية؟ إننا نحب السلفية ظنّاً منا أنها نحن؛ أو أننا وهي واحد. كل تفسّخٍ في هذا الظن جائز، ونافع لنا وللمستقبلي. والأنا القوي المتّزِن هو الذي لا يكون عُصابياً طِفْلياً ينسب إلى نفسه كل ما هو حَسنٌ إيجابي، وإلى الآخر كل ما هو مكروه ومقلِق؛ ولا هو ـ من جهة أخرى ـ ذلك الأنا المازوخي الذي يعزو (كالمريض بالقصور والخصاء حيال الثقافة الأجنبية) إلى الذات ما هو منفِّر وانفعالي وسلبي، وإلى الآخر ما هو جَبَروتي وعقلاني وحداثاني.

نختصر ونستخلِص مقولةً صائبة، وعميمة النفع؛ فنقول: إنّ التفسير بعاملٍ واحد لا يعصمنا من الخطل والتفكير المراوغ أو حتى المضطرب. ومن التفسيرات الناقصة ردّ التقصير أو سوء التكيّف مع الثورات العلمية إلى مؤثّرٍ ديني. فليس الدين سبب الوضعية الراهنة للأمم المتقدمة؛ ولا هو سبب نقص التكيف الإيجابي لأممٍ لا تستطيع صنع

المكـوك الفضائي. فليست أمـراض المجتمـع والسلطة، ولا عُصـاب الـرئيس أو انجـراح الديموقراطية وقوى الإنتاج، ظواهر هي منتوج مرجعيةٍ واحدة وحيدة أو نتيجةُ لحتميةٍ خطية آليةٍ تعادي التزامل والتفاعل للأسباب معاً والنتائج. أما المقـولة الثـانية التي نستخلصهـا، ونحـاكم بموجبهـا الأصـولاني أو أي فكـر متعصّب متشدّد، ففحـواها أن الانفعـال خـاص بـالمجتمعات التي يتغلّب فيهـا الغريـزي وليس الفكـر، المنمّط وليس المتحـرّك المنفتـح والتجريبي، والبطل والماضي والأعراف وليـس الديموقراطية والتغيير والعقلانية. . .

الحالة الثانية: الهجاس بالتفتيش عن قانون وحيد أو عن مطلقات مجردة

1 ـ الوسواس بمنهجٍ وحيد أو بقانونٍ «بَطَلٍ»، ضرورة الوعي بما هـو قَسْري وهُجاسيٍ:

قد تصاب الثقافة المعتزّة بنفسها (الراضية عن ذاتها، المبتهِجة)، وهنـا قطاع فكـري نافع ريـاديّ، بعارضٍ عميق وغيـر معترَفٍ بـه هوا لهُـداس بالقـانون التفسيـري التغييري الـواحد الـوحيد، أو الجـامع المـانع. فهنـا تتسلّط فكرة ثـابتة هُجـاسية تتحكّم بـاستحواذٍ وقَسْرية: مفادها أنه يوجد حلّ آحاديٌّ أو يَحتكر الحقيقةَ والعلاج، كلّيٌّ القدرة والجبروت. وعلى ذلـك يسعى المصاب بتلك الـوسوسـة إلى الحفر والتنقيب، إلى التخيّـل والتـوهم، بحثاً عن تلك الكلمة السحرية التي تقوم بدور «مـاء الحياة» الشـافي لكل جـرح، والمنقِذ من الموت، أو المحقّق للخلود.

2 ـ عيّنات، الحلّ المُتَسفِيت (الماركسية اللينينية) أو الروسي:

أُعجب قطاع من ثقافتنا العربيـة إعجابـاً فائقـاً بالحـلّ اللينيني / الستاليني، ومـا تَبع ذلك أو عدّله وطوّره، لمشكـلات البلاد الـروسية. فقـد ارتفع المستـوى هناك بشكـلٍ هو حقيقي؛ لكنه كالخيـال واللاحـدوثي. أُورِد هنا مـا بقي في نفسي من إعجابٍ يقتـرب من الانفعال والدهشة بالمآل الذي بلغـه ذلك البلد، استنـاداً إلى الأرقام أو الإحصـاءات التي كـان علينا أن نتـدبّرهـا في إجازة العلوم الاقتصـادية والسيـاسية. كمـا دلفت إلى ثقـافتنـا إعجاباتٌ أُخرى بالاتحاد السوفياتي إبّان ازدهارنا مع الناصرية؛ وخلال تعـاملنا الـرضوخي مع النظام الاقتصادي السياسي العالمي المستتبع والمُكرِه المُرغِم. كما أنّ إعجابنـا بأدبـاء روسيا الكبار (دوستويفسكي، تولستوي، تشيخوف) صبّ في احتـرام العربي لتلك الأمـة؛ وهذا إلى جانب دعايات أو إعـلانات لم يكن تـأثيرهـا يُنسى، ولا تأثيـر الإيمان بـأن وجود

تلك القـوة رَدْعٌ واحتمـاء يحصلان عبـر إضعافٍ معنـوي للقوى العـالمية القـاهـرة. إلاّ أن العـربي المتسرِّع كـان، كحال المتسـرِّع حيـال الفكـر العـالمي التقـليـدي والمحيط بنـا باقتدار، فريسةَ انبهار: فهو هنا أقرب إلى ما هو ذاتي، وعـواطف، وانفعالات انـدفاعيـة. لقد تماهى الصابر بالروسي، فكـانت الدعـوة لترك ذاتنـا الخصوصيـة، وللثناء المَـرَضي على «البطل»، والاستسلام له أي لعيش مشكلاتـه، وتبنّي أسلحته واهتمـاماتـه وليس فقط رؤيتـه ومنهجه. لقـد لعب «البطل» الـروسي، مهمـا كـانت عـديـدة تسميـاتـه الأخـرى أو الأدمث، في قـطاعٍ ثقافي عـربي، دور قانـونٍ يفسِّر كـلّ شي: كل ممـارسة اجتمـاعية أو سياسية، كل مؤسَّسةً مطوِّرة أو مغيِّرة، كل خطابٍ أو منطلَقٍ، كل تشخيصٍ أو علاج.

3 ـ عيّنة أخرى، العِلموية:

من الديناميات الأساسية في ثقافتنـا الراهنـة ارتباطهـا بالعلم، بـل تَغَذّيهـا وتَحرُّكهـا بنسغِ العلم، ووقوده، والتوافق مع منهجيته، والرغبة بأَنْسَنَته. ومن اليسير اكتشـافُ ارتباط تلك الثقـافة بعقـلانيةٍ أو بتـوجهٍ عـام يمتص العَمَلي والنفعيّ والتـطبيقي، ثم يتجـاوز تلك العصـارة، ويترافق بـاجتياف لمـا هو مـرتبطٌ بالإنتـاج المعقَّد وبـرفع مستـوى العيش ونمط المعرفة والتضبيط الـذاتي وفق التقنيات الأحـدث. وهكذا فقـد يبدو العلمُ روحَ المشـروعِ التكييفـاني للمستقبل، والعقـلانيةُ أداةَ رسمٍ وتحقيقٍ لـذلك المشـروع، والحريـةُ ديناميـةً كبرى في تعديله وتناقحه وحراثة حقله. وفي المسير باتجاه ذلك المشروع للثقافة نجدهـا ترتطم وتتبصَّر، تُصارع وتبحث عن التجاوز، حيال قيمٍ آخـذة بالتـرسخ: النفعيـة، وعبادة العمـل، وتقديس العلوم والآلـة والتكنـولـوجيـا، والتبعيـة للمؤسسـات والجميعي والنُـظُم والطواغيت الجماعيـة على الفرد وحقـوقه. ربمـا يبدو غيـر مهمٍّ في أنّ من أسباب تخلّف العـرب النسبي، بعد تجـربتهم الحضاريـة التـأسيسيـة الكبـرى، جفـاف الفكـر النقـداني الفلسفي، والـوقوع في «إسهـالٍ مَرَضي» كـلاميّ حال دون تنـظيم العقـل لمـوضـوعـاتـه ولنفسه، وللنقدانيـة في عالم الفعل والسياسة والنظر وفي محـاكمة الـذات والفكر والعلوم، ولنقْلِ الإنسان من حيث هو غرض وموضوعٌ إلى حيث يكون ذاتاً، ولحراثة الواقع وتحليـل العيـاني ورفض الرؤيـة التزهيـدية في الكسب والتـدخيـل والاقتنـاء. إنّ العلوم الـوضعيـة تكتسـح: تُقوِّض وتَبْني، تَعْزل وتَزْرع. والوله بالعلم ملحوظ في كل زاوية أو ثَنِيّة؛ يتقدم العلمُ كقانونٍ شمّـال، مطلق، وحيـد وآحادي: يتقـدّم إلينا سـاحراً جبـروتياً، إلهـاً، كُليَّ الحضور. ترفض الفلسفة العربية الراهنة الايديولوجيا العلموية؛ ليس فقط لأنّ هذه الأخيرة حالها كحال كل أيديولوجيا جاهزة ومسبّقة وغير نامية من داخل الحقل والوعي. وهي أيضاً

غير قادرة على استيعاب المشكلات المحلية؛ وتودّ أن تُقطّع كي تستطيع الدخول. وهي غرَضية [مَيْلية]؛ لذلك فهي تبقى دون المستوى والإمكان، وليست وقوداً يحرّك المعقد والكُلّي أو يبني الفكر ويخصّب الحقل. فليس العلم، برغم كل حاجتنا لمنهجه وثمراته، قانوناً كافياً بمفرده: لا يستطيع نفي الجوانب الأخرى والأبعاد الكُلّية في الإنسان؛ وهو يقدّم رؤيةً تبتر الإنسان لأنها ناقصة نافية، تودّ احتكار المعرفة وحصر العلاج في حين أنها رؤية غير شمولية وآحادية بل، ولربّما، ساذجة أيضاً. بيد أنّ العلموية لا تخلو من نفع أو تقديم عون: إنها بلا شك رافد يصبّ في التيار الذي يصارع السببية القافزة، وهوامات الأُسطورة والتخيّلات والمخيولات. وتساعد العلموية في نقد الأُسْطوري الذي يحفّ باللغة، وفي محاكمة القيم والفكر؛ وفي رفْض المنطق الأهوائي والذهنية الانفعالية بل وحتى الذهنية «التلميذية»، والرؤية الاعتباطية للحال والمآل، للتشخيص والوقاية والعلاج، للعصبيات القَبَلية والعشائرية وشتى الانتماءات اللاوطنية أو الجزئية.

باختصار، لا خصيصة أبرز من السطحية أو التسطيح داخل خصائص العلموية: تريدنا شراء حلّ، وزراعة نبتةٍ سحرية، واستهلاك بضاعةٍ يقال إنها تَختزل كلّ سرّ، وتُنظّم كل المشكلات، وتُحيي... وذلك كله في حين أنها حلّ لفظي، وكلاماتٌ جميلة سريعة النفاد والذوبان، وإوالية تكييفٍ ناقصة سيئة وربما وهمية. إنها تغطّي ايديولوجيةً مقنّعة استتباعية أو موجّهةٍ نحو الخارج؛ وقد تضع السلطة الداخلية في يد منتفعين لا في يد الشعب برمته ومن أجل مصلحته؛ كما قد تتستّر وراء أقنعةٍ وظلال أو مطمورات وقسريات.

الحقل أغنى من تلك المساحة الضيقة، أو المحصورة والحصْرية. والعقل أعقد وأكبر من الرضى بذلك التقطيع والإفقار، وبتلك المسبقات المقزّمة والجاهزيات التي لا تتسع للمعيوش والتاريخي، للمتعدد والخصوصي... إن العلم وحده جسر وليس كل الجسور؛ طريقةٌ وليس كل الطريق، ولا كل الطرق. لقد نشأ الإيمان بقدرات العلم العجيبة نتيجة لمتطلباتٍ واقعية وعملية، وبسبب ظهور عقباتٍ جمّة صعُب على الوعي العربي تخطّيها. وهكذا فإن مثيراتٍ ورغبات هي التي ولّدت في النفوس ذلك الإيمان العارم بسلطة العلم، وتأثيره في إعاده الاستقرار للنفوس، والتلاحم للمجتمع، والتفوق للحضارة. وبذلك فقد صار المحور في الفكر العربي المعاصر يميل باتجاه جَعْل الفعل أولاً، أو تقديمه على النظر والكلمة. وبرغم كلّ الطموحات بل والتحديات فإننا ما زلنا نتساءل: لماذا لم تتكوّن الفِكرانية العلمية الكافية في المجتمعات العربية برغم الثقة

بالعلم والطنطنة المجلجِلة بمفاخره وشرفه وآلاته، وبالعلميائية والمعرفيات[1].

4 ـ عيِّنة ثالثة[2]، العَلْمانية، من الطفلي والمضمَر إلى الأنا الراشدة:

يتناضَح ويتغاذى على الساحة الفكرية تيار يجعل العلمانية ميتافيزيقا، وكينونة ما ورائية مستقلة، وماهية قائمة في ذاتها؛ مع تيار يرفضها معتبراً إياها غير صالحة، وليس فقط غير مثمِرة، لأنها لا تَحرث إلاّ في سياقها أو تاريخها الذي أنْبَتَها. تطورت تلك «الإشكالية» إلى حدّ أننا صرنا اليوم نرفض التبسيطيّ الذي يسطِّح ويقْسم إلى ثنائيةٍ في النظر ومن ثم في القِيم: علماني، وإذاً فهو تقدميّ وتحديثي ومتنوِّر وفيلسوف؛ غير علماني، وإذاً فهو رجعي، وأيديولوجي، ومتحرك بالمشاعر، والحماس، والنضال، والمواقف الطفلية، والنكوص إلى الأب (التراث) أوالاعتماد عليه. . . إنّ للفكر عندنا تجربة في العلمانية خصوصيةً ومحليةً؛ ونحن نحاور تلك التجربة، والمتصارعين حول تفسيرها المجاهدين من أجل إعطائها هذه الوظيفة أو تلك: فهذا يراها قديمة لكن متخفية، أساسية واقعية لكن غير مسمّاة، لها أعلامها المعاصرون؛ وكانت قوام نظام الخلافة والأمامة تاريخياً.

أما التيار الرفضاني لها فيصوب عليها كل المدافع التي توجَّه ضد الاستشراق، والعمالة للأجنبي، وانتحال الشخصية. ينشأ الكثير من السجالي والغبار اللفظاني بسبب ترجرج المصطلح المشغَّل هنا على مرجعيةٍ فكرية تنطوي على الكثير من الرمزي والمخيال والكامن. ولعل هذا المدفون من أكبر الأسباب، أو النتائج، التي تفسِّر «تراجع» البعض من المعاصرين عن تأييدهم للعلمانية؛ والتي تفسر حِدّة الهجوم وحِدّة الدفاع عنها، وهدر الوقت الكثير في تعداد مجلوباتها أو مثالبها. لذا فإن الدراسة تقوم هنا، في خطوة أولى، على توضيح ذلك الهاجع أو البُعد النفسي؛ ثم على الاستضاءة بما نودّه من أجل صون الذات ومن أجل النظر في الحقيقي، والتاريخي، والفلسفي.

المراد هو ـ قبل كل تحليلٍ للرغائب ـ الحريةُ للفكر، والحقوقُ الفعليةُ للمواطن ولا سيما الديموقراطية والمشاركة الدورية الفعالة للمواطن في مراقبة الفعل السياسي. فهل ذلك الكامن أو المسكوت عن الإفصاح به، هل الشأن الديني، يعادي ذلك؟ هل عادى

---

(1) العِلميائية أو العِلميات: أبستيمولوجيا. المعرفياء أو المعرفيات: غنوصولوجيا.
(2) زيعور، التحليل النفسي للذات العربية، أنماطها. . .، صص 221-227.

قديماً خطابُ السلطة حقوقَ المواطن وحريةَ مناقشة أو مراقبة الفعل السياسي؟ هل يقبل الإسلام، كدينٍ أو نداءاتٍ نحو الأسمى والقيم العليا، بآدابية السلطان أو بمرايا الأمراء (قا: نظام الملك، سياسة نامة) وبمقولاتٍ سياسة التنفيذ وصاحب الشوكة؟ إنّ ذلك يرتدّ للحضارة الإسلامية، وليس للدين الحنيف، لإسلام الدول والتاريخ وليس للوحي. نودّ ذلك، ونحلله، ونتطهر به. لذا تمتلىء ساحة سؤال العلمانية بالكثير من التُهم، والتبريرات، والإسقاطات. وذاك سؤال يُثري الفكر؛ ويتيح التطهير الذاتي، وتنقية التاريخ... وتنبري أمام القوى المحاكِمة، أمام القوة القضائية في الإنسان أو في الطبقات «العليا» مَن الشخصية، أجمةٌ من الظلال، والذكريات، والقلق، والتجارب الطفلية. تتمظهر تلك الأجَمَة في نماطة ومواقعية هما:

أ/ اتهام الغرب، أو المتدرِّع به لحلِّ رضة أو انجراح، إذا قلنا بالعلمانية كفكرةٍ ايديولوجية منقِذة، بأننا نقلّده أقوالاً وأعمالاً على نحو ترجيعي أو تكراري قسري (را: تكرار القول قسرياً أو الانصداء القولي/ إيكولاليا؛ تكرار الفعل قسراً أو الانصداء في الحركات والأفعال/ أيكوبراكسيا).

ب/ اتّهام الملتزِم المتنوِّر، إذا لم يقل بالعلمانية الحادّةالقطعية، بأنه لم يتخلص من أثقال الماضي، والأثريات الرجعية فيه؛ وبأنه غير عقلاني، يغلِّب المخيال والأيديولوجي، ينصاع للمسبّق والنضالي، ينكص إلى الرَّحَم وحضن الأم، يتحصَّن بنرجسة أبيه [تراثه]، ويتحرك بالتجارب الطفلية وبالإواليات اللامباشرة والإعتمادية.

كل انتقالٍ هنا إلى إلى الواضح والعقلاني، إلى الفلسفي والاستراتيجي، يتأسس على وَعْيَنة ذلك الهاجع القديم، وهذه الانجراحات للواقع الراهن وللتوكيد الذاتي. فبذلك قد نستوعب الدوغمائي، والسجالي، والتوترات، والاضطرابي أو الاختلالي في الأنا وحقلها وعلائقيتها... ولا تنجح إواليات التكييف الناقصة، ولا إغراءات الغربي المنرجِسة للذات والمضحِّلة لتجارب الآخر. والتحرّر الممكن هنا هو من الموقف الاعتمادي، من الموقف الطفلي، من موقف الأب القامع، من خطاب السياسة المراوغ، من الاستغلالي والظالم، من التطبيق التبريري المتغطي بالدين، والمسيء إلى العقلاني المحض والفلسفي. أما أن تعمل الدول للإسلام فأمر مختلف: ذاك وقود يفتح العربي على العالم ويقوّينا مكانة ومكاناً من جهة؛ ونكتشفه في أعماقنا ونسغنا، من جهة أخرى تحليلية. وليس في ذلك ما هو مأساوي، ولا ما هو هلعي أو سحري. تُبقينا خارج السؤال

كلُّ إجابةٍ ترفض النقد، ومناقشةَ العلمانية، ومناقشة البُعد الإسلامي الحضاري للعربي. والقول بالعلمانية، كالقول بوجوب الوعي الأخلاقي المحض، المستقل بذاته، لا يعني أنّها القانون الأكبر وسر الأسرار؛ ولا أنها تعادي الدين أو تتغذى بالإلحاد، ولا أنها فكرة شديدة الأهمية والفعالية أي البارادغم (المَثَل الأعلى) المنقِذ والوحيد. خفّت حدتها، تجاوزتها الأفكار الضرامية، بعد أن حوّلناها إلى أيْسة (كينة، كينونة]. كأنها سؤال مفتوح؛ والكلام القطعي الذي نودّ أن تقدمه الفلسفة، نزولاً عند شغفنا بأن تكون الحقيقة فيها كالحقيقة في الرياضيات والفيزياء، ما يزال رغبة مفتوحة لكن نشيطة منشّطة. وتَملُّك الإنسان للطفلي فيه والاعتمادي، للّامباشر واللاعقلي، في المواقف الكبرى، تملكٌ لسلاحٍ ونور.

الحالة الثالثة: التشبث المرضي بالإيديولوجيا(*)

1 ـ تبصّر عام:

رأينا أنّ التخيّلات والهوامات الخلودية، أو الأحلام اليقظوية والليلية بالتجدد والانبعاث كالنبات، ذات مكانة معروفةٍ في التراث العربي: القطاع الإناسي والأسطوري، التصوف والكرامات، الأوليائية، تفسير الأحلام، التأويليات والرّمازة...(1). ولعل تلك التخيّلات تعود اليوم ـ ومنذ القرن الماضي ـ بشكلٍ جديد تحت ثوب الأيديولوجيات المتعددة التي تصوِّر للعربيّ عالَماً غير منجرح وغير جارح، أي حقلاً تحكمه مبادىء أهل التسوية [المساواة]، وأهل العدل والشورى؛ وعالَماً يعود فيه العربي إلى الرفعة والتحكم بالذات والمآل.

2 ـ ذات الايديولوجيات(2)، الهُجاس بالأيديولوجيا الإشفائية، منذ القرن الماضي:

غزارة الأيديولوجيات [الأفكاريات] المطروحة على الساحة وفي المعترك ليست بلا

(*) الفِكْرياء، الفكريّات أو الأفكارية.
(1) را: زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم..؛ ونلقى تلك التصورات والمخيولات في: الخيمياء، السحر، التنجيم، حساب الجُمّل، وشتى العلوم الباطنية والخفية.
(2) على وَزْن: ذات الرئة، أي مَرَضُها أو التهابها.

دلالة. فتلك الكثرة تعبيرٌ عن انجراحات، وعن الوعي بالتوتر ومن ثمّ عن الرغبة بالشفاء واستعادة الاتزانية أو للتكيّف الإيجابي الشامل داخل عالم الأقوياء[1]. في غياب الفلسفة، أو الأيديولوجيا الفلسفية، تكثر الأيديولوجيات اللافلسفية، أو الأيديولوجيات بالمعنى التَّبَخْيسي المعطى لهذه الكلمة في «الألفاظ المستعملة» في الفكر النقدي. فبذلك المعنى التطفيفي تبدو الأيديولوجيات كفاحية عِدائية، وتَستعمل في تسيير «طيّاراتها» كلّ وسيلة: أي أنها تتغذّى بالمنطق الأهوائي حيث الذاتانية، وبالتبرير، وشتى الإواليات الناقصة التي تَبْني التكيفانية السيئة الميلية التي تُقطِّع وتختار، تلفّق وتوفّق، تكتب التاريخ (وتحلِّل الراهن، وتقرأ المستقبل) وفق منهجيةٍ لا تقبلها علوم التاريخ، ولا الفلسفة، ولا النقدانيةُ الحرة. إنّ الرؤية الكلّيانية، الأُجْمعيّة، للأيديولوجيا (ولا سيما للأيديولوجيا المحاصِرة أو المانعة لغيرها، المتسلِّطة، الواحدية أو الآحادية) تَطغىٰ وتستبدّ؛ فتلغي ما عداها: تمنع الحريةَ، وتحجب الانفتاح على الآخرين، وعلى التجلّيات الأخرى للعقل، وعلى المستويات أو الأبعاد الأخرى المتعددة. تَظلْم وَتقهر، تُخفي وتُظهر، تنحر الحرية والديموقراطية أي البعد الإنساني في الإنسان. فهي تقوم على الاعتقادي والتبريري، بل وعلى التخريف، ومعاداة المنهج العلمي؛ إنها تتمركز على الذاتاني والعاطفي والمشاعر والسحري.

تدّعي الأيديولوجيا السياسية، كالفعل السياسي الشّمّال الكُلّياني، العصمة المطلقة، وتقدم نفسها فوق النقد، مؤمْثَلة. فخطابها الواحد، المتشابه، يَفْرض ويحاكِم أو يتحكّم. بذلك فهو خطاب مسطّح، وتسطيحي. يمتلك جهازاً محدَّداً من الأفهومات والتصورات أي أدواتٍ معرفيةً مقيّدة، معدودة. يتمطى ذلك الجهاز كي يجنّد في أُطره وحدها كل خطاب، وكل جهاز، وكل مرجعيةٍ فكرية؛ على نحوٍ ديكتاتوري سافر ومتغطرس. ثم إن ذلك التقليص يقلِّص الذات، ويُفقِر. فمن يقدِّم نفسه كافياً، الأوحد الوحيد، يقتلها لأنه يقتل قبل ذلك الآخرين، ينفيهم. يقتل الشرعية ثم يغتصب المغانم، ويفتش عن المصلحة والنفع وما يخدم الذات ويُمركز حولها، متسلِّحاً بمعتقدات ومسلَّمات، بمشاعر وعواطف و(تخريفات)، بمنطق أهوائي بل وبجوٍّ غير واقعي وغير حُدوثي، باتحرافات بارزة عن الموضوعي والاستراتيجي.

لا تكفي الأيديولوجيات لتكون وقوداً يحرّك لبناء حضارةٍ خلاقة، أو شخصية غير

---

(1) نذكُر: التاريخانية (العروي). الجوانية (عثمان أمين)...؛ وهناك أيضاً: الشخصانية، الوجودانية، الاشتراكية العلمية أو الأمية، الأفكارية القومية...

اعتمادية، انتهاضاً من حقل محدَّدٍ وتجربةٍ واقعية قابلة للتجديد واستيعاب المقوّمات العامة والديناميات الأساسية للحداثة والمعاصرة. بل إنّ المناقبية، كالأخلاقيات، وليس فقط على الصعيد المعرفياتي وصعيد الواقع الحيّ، تعادي الأيديولوجيا اللاموضوعية: إنّ الثقة التي تُمنح بسرعةٍ وغير نقد للأيديولوجيا هي ثقة لا تثّبت أمام الوقائع؛ ولا أمام التحليل النقدي الذي يُظهِر الجاهز والمسبق أو الوهمي والحصري في الفكر الأيديولوجي. وتلك الآمال والأحلام التي تُغذينا بها الأيديولوجيات تَنبع من رغبةٍ طِفْلية: من رغبة بالجبروت يعرفها الطفل، ويُلقيها على أبطاله (كأبيه، والمعلّم، وصاحب السلطة، والكلمة أو اللفظة...). كما أنّ النرجسية الجماعية، ونرجسية المتبنّي لأيديولوجيا معيّنة أو المصاب بها تُغذّيان أوهاماً كثيرة تُحلّق فوق الواقع وتكون تبشيريةً وذاتانية: إذ هناك قطاع من الثقافة يعطي لنفسه الحق، انطلاقاً من سلطته المعرفية أو استناداً على مرجعيته الفعلية أو الموهومة في الدراية والرأي والتبصرة، في قيادةٍ من نوع آخر للمجتمع، وفي السيادة الأخرى على المجتمع وعلى الجانب النظري [المعرفي] للسياسية. فهنا تبرز المعرفة (الثقافة، الفكر) ذات سلطة، راغبةً بأن تكون فعلاً سياسياً. أخيراً، وباقتضاب، فإن الأيديولوجيا ليست فلسفة. الفلسفة تنتقد وتُحاكِم، تحلّلُ وتتحرر من الاعتقادي واللاحدوثي، ترفض التبريري والتخريفي، وتعرف قيمة الأحكام الذاتانية: أي العاطفية، والمتمركزة حول الذات، وتبرير السياسة المرسومة سلفاً (اللاعملية، المشاعرية). يبدو أنّ هذا المرض الفكري، الفُكار، هو عند القاع شكلٌ جديد لعقدة «اجتياف الألوهية»، أو لعقدة «حسد النبوة» اللتّين رأيناهما في «علم الكرامات»، وفي الأوليائية والإناسة. بل هنا تَحْيينٌ، أو وَضْعٌ في الواقع والحين، للجنّة بحسب تصوّرها في الإناسة والكرامة والمدينة الفاضلة عند فلاسفتنا (الفارابي، ابن رشد...)؛ بل وفي هوامات النُفاجي [العُظامي] وأُسْطرة الطفل أو الشاعر للوجود[1]. بعبارةٍ أخرى، نجد في الأيديولوجيات إواليات نكران الواقع، والتعويض المعروف في الأحلام اليقظوية النهارية حيث الشرود أو التلذّذ بالنجاح الذي سيأتي، وحِيَل عقلية أخرى.

إنّ خطاب الأيديولوجيات الكثير الانهمار، وذا الإسهال الكلامي، شاشةٌ نقرأ عليها

(1) فللمثال: إنّ التكييفانية التي تُقدَّم كحلّ تتميز بغزارةٍ من الصفات أهمها أنها: أ/ شَمّالة، خلاقة، متناقحة، ضرامية، جِهادانية، مستثارة ومتسشارة، اتزانية، نضجٌ انفعالي وصحة نفسية، تغيرانية تقوم على علميّ الحال والمآل وتقصد الكثيرانية والأكثرانية، متوترة وموتّرة؛... ب/ غير ميكانيكية، ليست خطية، غير سكونية...

عمق مكبوتنا وكثرتها. فنحن نسرع للهرب إلى ذلك الخطاب نلقي عليه (ونلقى فيه) الآمال الإشفائية وبالجبروت؛ لأننا منغلبون. إننا ننفّس عن المكبوت وعن العدواني، ونحارب القواهر من مستعمِر أو نظامٍ عالمي ضاغط مُكرِه، عن طريق تخيّل حلولٍ جميلة. فالأيديولوجيات منتوجُ أحلام يقظوية، وأصطورةٌ، وحلمٌ جماعي. إنها مقارعةٌ غير مباشرة للواقع القاهر، للغالب أو المستبِد. فهنا حيلةٌ لفظية، ومدْح لمستقبلٍ محلوم به خيالي، وتجريحٌ للواقع أو رفضٌ له. إننا أمام تكيّفٍ سلبي، غير كافٍ، وغير عقلاني؛ وكأنه من دنيا القسريات اللاواعية.

بيد أنه، برغم هذا السيل من المواقف الرافضة المقوِّضة، لا بد من كلمة تكون إيجابية؛ أو احتياطاً؛ أو حذِرة أكثر مما هي تراجعية أو مناقضة لما سبق أن كدّسناه عن المساوىء. فالأيديولوجيا، من حيث هي مجملٌ من الأفكار والمعتقدات لا تزول؛ ولا نستطيع إلغاءها. ونحن أعلاه نحارب ما تجرحه الأيديولوجيا فينا، وما قد تسبِّبه لنا من توترات وصراعات، بل وما تسبّبه لنفسها (بنيتها، وطموحاتها) من انحرافٍ عن العقلاني. إننا بحاجةٍ لايديولوجيا: لكنّ هذه الأيديولوجيا ستكون صائبة، وليس فقط شافيةً ووقائية، بمقدار اقترابها من الفلسفة أو من النظر الاستراتيجي.

الحالة الرابعة: الفكر بالمانويات والتصنيف القطعي أو النماطة

1 ـ فُكار المانويات، أو ذات الأزْواجية [التقسيم الثنائي]:

تسري في أوصال الثقافة المحلّلة، كما في الثقافة اليومية، نزعة للتثنية أي للتنميط المزدوجِ الوجه، للتقسيم إلى قطبٍ ومناقضِ قطب، إلى شيء وضده. لقد حكمت بقوة هذه الظاهرة ميدان الحلْميات، ومسعى القدامى لالتقاط المعنى المخبوء، وللتأويل والتعبير. وحتى لغتنا تعرف جيداً الكثير من الألفاظ التي تعني في الوقت عينه الدلالة وضده[1] أو النقيضين معاً؛ يقال الأمر عينه بصدد حالاتٍ أخرى: في الشخصية، والوعي، والسلوك، واللاوعي، إلخ...

إلّا أنّ المقصود هنا هو تحول الاستعمال المتكافىء [الثنائيّ القيمة] للظاهرة الواحدة (عاطفة، لفظة، دالّ واحد بمدلولين متناقضين...) إلى طريقةٍ آحادية معمّمة، إلى منهج شاملٍ في التفسير والمحاكمة قد يلغي الدور النقدي للعقل والأنا المفكّر. ثم هناك تحوّل آخر، أو عارض آخر، مفاده تقسيم إلى: إمّا مؤيد وإما معارض، معنا أو ضدنا، أبيض أو

أسود، وطني أو عميل، تقدمي أو رجعي. . . أما الأبرز، والذي يهمّنا، فهو انهمار ثنائيات: اللغة والفكر، الأنا والآخر، المادة والروح، المركز والأطراف (القاصية، بحسب تعبير ابن خلدون)، الامتلاك والكينونة، علائق الإنتاج وقوى الإنتاج، المشكلة والإشكالية، الفرد والشخص، الايديولوجي والمعرفي. . . تؤخذ الظاهرة هنا بكفيّ كماشة، أو تُشطَر إلى: هذا وذاك؛ ثم ينطلق الخطاب إلى تكديس المعطيات حول كل من القطبين أو دوره وطبيعته، ثم إلى النظر في أيّ منهما هو الأول والأفعَل.

2 ـ محاولة تصنيف الثنائيات، التقاطها في أُجْموعات:

يقترب عدد تلك الثنائيات من العشرات. من هنا يبرز ترجرج الدور المضخَّم الذي قد يعطى لهذا المنهج، أو يُطلب منه. فهو منهج قاصر، ولا شك في أنه يسطِّح، برغم أنه ينفع: يضيء في مرحلة أولى مَدْخلية، أو للمقارنة، وعند التّماس الكليّ أو المقاربة الأولى. ولعله من الضرورة المنهجية تجميع تلك الازدواجيات في وحدات:

أ/ فهناك أجموعةٌ أولى تحتوي على قطبين هما **الثقافة والسلطة**. هنا نلقى: الفكر والسلطة، السلطة السياسية والسلطة المعرفية (الروحية، الدينية. . .)، العالم والسلطان، الحاكم والفيلسوف، الفقيه والحاكم، الحاكم والثائر، السياسة الشرعية وإمارة الإستيلاء، سياسة التفويض وسياسة التنفيذ، الخليفة وصاحب الشوكة. . .

ب/ **المجموعة الجدلية الثانية، العقل ومُواجِهُه**: يَرِد هنا: العقل والوحي، العقل والإيمان، العلم والدين، الفكر والوجدان، المادي والمثالي، الله والإنسان، عالم الغيب وعالم الشهادة [الملك والملكوت]، العلم والأدب، التجريبي والمتعالي، الحسي والروحاني، المطلق والنسبي، العقل والأصطورة أو العقلي والاعتقادي، الواقعي والرمزي (النفسي، المخيول، الهوامي)، البنية والتاريخ. . .

ج/ **القدامة والحداثة**: أشهر التنويعات على هذه الثنائية: الهوية والمستقبل، الواقع والتاريخ، المحافظة والتجديد، الأنا والآخر، الشرق والغرب، الإسلام وأوروميركا(*)، التابع والمتبوع، الأطراف والمركز، المنتِج والمُسْتَهلِك، المنظِّم والانفعالي، المهيمِن والمستلحَق، الغالب والمنغلِب، الإسلام الحقيقي والإسلام الطارىء (مع تعدد التسميات

(*) أوروميركا: أوروبا الشمالية + أميركا؛ «الغرب».

لهذه الثنائية: المظهري والجوهري، القرآني والإسلام التاريخي، الساطع والقِشْري. . .)، الأصل والرافد، التقليدي والاجتهادي، الثبات والتقدم، السكون والحركة، التغيير والاستقرار، السياسة الشرعية والسياسة التنفيذية، الاجتهادي والجهادي. . .

د/ طرائق معرفية: يوضع هنا العقل والتجريب والنظر المنزّه في مقابل الحدس والإيمان والعقليمانية، والموضوعاني [ذو الاتجاه الموضوعي] في وجه الذاتاني، والمطلق والثابت والساكن وجهاً لوجه مع النسبي والمتغيِّر والضِّرامي، المناهج في العلوم الطبيعية والمناهج في العلوم الإنسانية، الفلسفة والأيديولوجيا، التعاطف (أو المحبّة) والنظر العقلاني، المنطق الاهوائي (الرغائبي) والمنطق المجرّد، الانفعال (أو العواطف) والتحليل المنهجي، الشعارات والتحليل العياني، العقل والمخيال، الواضح والمستور، الواعي واللاواعي، المفكَّر فيه وما لم يفكَّر فيه، النصي والظِّلي، ما قيل وما لم يُقل (أو ما لا يقال)، الرسمي والمعيوش، الفصيح والعامي، الظاهري والباطني، النظري والممارَس، العلمي واللاعلمي. . .

هـ/ الموجود [القائم، المؤسَّس، المقضي، النافذ] والمرغوب: أشهر الثنائيات هنا: الواقعي والمرتجى (المأمول، المنشود، المنادى عليه. . .)، ألما أعْرِف والماأريد، التفسير والتغيير، الحال والمآل، الذات الواقعية والذات المثالية، المغلَق والمنفتِح، الأنا الظاهري (الاجتماعي) والأنا الحقيقي (الباطني، الصميم). ويرد هنا أيضاً: الوجود والماهية، العيش والحياة، الملك والكينونة، النص والغور، الشعبي والرسمي (قا: أعلاه الرقم السابق)، الثقافة العالِمة (المتحذلِقة) والثقافة الإناسية، الطبيعة والثقافة، الطارف والتليد، الشرعي والمنفَّذ، الممارَس والنظري، المعياري والقائم، النخبة والدهماء، الوضعي والماهوي، التباعد والتعاون، النمط المتعاوِن والنمط الإرضاخي. . .[1].

و/ الشرق والغرب، العربي (المسلِم، أو العالَمْثالثي) وبعض أوروبا القوية التصنيع: أكثر بعض الثقافات في الدول الأوروبية (فرنسا، للمثال، وانكلتره)، لأسبابٍ غير مَخْفية، ولا صعبة الالتقاط، من الإلحاف على ما رأته خصائص أو ثوابت في «العقل»

---

(1) أكثر الفكر الصوفي، في التراث العربي الإسلامي، من تثمير هذه الثنائيات وتنقُّل الوعيِ والسلوك فيما بينها: التحلية والتخلية، التواضع والكبر، الإنس والوحشة. . . يسعىٰ الفكر هنا للانتفاع من تلك الازدواجيات في طريقه إلى الحقيقة الكبرى، أو في رحلته [هجرته] إلى الله.

العربي، في الفكر العربي الإسلامي بثقافته وحضارته، بحقله و«مقولاته». وصدّروا لنا تلك المظنونات والشُّبُهات، الأوهام والمزاعم؛ فاجتاف بعضنا بعضها، وكرّ عليها باندفاع وتشنّج كثيرون.

رأينا في الجزء الأول، من هذه الموسّعة، عيّنات. ومن السويّ أن ثقافتنا الراهنة خففت من الاهتمام بالرد على مستشرق أو قنصل أجنبي، أو مفرط الثقة بمقاله وبنرجسية قومه وثقافته. إلا أنّ تلك الثقة المفرطة بالذات عند أصحاب ذلك القول الخاص بهم، والملتصِق بذاتهم ومصالحهم النفعية وربما اللاأخلاقية والضد إنسانية بل والضدّ عقلانية، أثارتنا وحرّكت فينا ـ كما سنرى في «علم» الجروح الاستعمارية ـ الاستجابة والرغبة بالتحقيق الذاتي. أما ما يصدق من مظنونات أولئك الدارسين (؟) على واقعنا فقليل شأنه، ويستحيل اعتباره قدراً لا يرد، وحالة ثابتة أبدية ومؤبّدة لنا. إن الثقافة العربية اليوم، أو إنساننا، كحال كل ثقافة وكل إنسان، تُحرِّك وتتحرك وفق اتجاهات متضاربة وحيّة. فالحقل الراهن يَعرِف ويحصد المتنوع والمتناقض: ينمو عنده الانفعالي والعقلاني، القاتل والسويّ، المؤمن والكافر، الغثّ والسمين، الرغوة والزَّبَد... كما أنه هناك حتى اليوم من يسخر من الكلمات الجوفاء، وترداد المترادفات والمسكوكات. وهناك من يكتب بأسلوب حيّ، أو مهجّن، أو لقيط. فحيال اللغة العربية نجد اليوم مواقف المؤيد والمعارض، المصلِح والجارح، المقدِّس واللاعِن... فهذا يسجد لها؛ وذاك يتمنى تبسيطها أو تقريبها من المعيوش والحيّ والعلوم. ويتحرك في ثقافتنا الراهنة من يدعى أن العربي لا يعترف بالخطأ، ونلقى من يستنكر هذا المقال المجحف أو الغريب أو المستورَد والمفروض. إن الواقع متطور، وغني؛ ومن المجحِف هنا التعميم. ومن اللاعلمي أن تجعل الدين هنا مسؤولاً عن وجود (أو عن عدم وجود) ذلك الإحساس. فهذا إحساس، أو موقف. والإنسان لا يُختَزل إلى موقف واحد؛ ولا يفسَّر بإحساسٍ واحد أو عاطفة. ثم هل الدين هو كلّيّ التفسير للإنسان؟ من زمن بعيد ادّعى كاتبون غربيون، ومنهم فلاسفة، أننا نطيع ونستسلم ونتواكل: كانت الانصياعية موجودة؛ لكنها ليست عامة، ولا هي ثابتة، ولن تبقى للأبد. وهل هي خاصة بنا وحدنا؟ إننا ننتقدها كي نغيِّرها؛ كي نستوعبها ونتجاوزها. والمعبِّر هنا أنّ الطاعة، في رأي أولئك الناس، أساس في شخصية الروسي منذ مئات السنين: أدّعو أنه عبد، خاضع، فلاح، امتثالي، مسحوق، فكره كلّياني، لا يستطيع أن يعيش حراً... (ويقولون ذلك عن التركي، وغيره أيضاً). ولقد بَرع المحارِب الصهيوني، في معاقل أوروميركية، في إيجاد «خصائص» ثابتة أخرى وكثيرة: الخرافات

خصيصة عندنا، والكسل أو البلادة، وعبادة السلف والماضي، والغرق في الجماعة (روح القطيع)، والتنافر أو التحاسد، الانتقام والحقد والمراوغة. . . لقد أنهينا الجزء الأول بخلاصة بسيطة مفادها أن وجود تلك الخصيصات ليس لاصقاً بعِرق، أو دين، أو ثقافة. . . ؛ فتلك ظواهر اجتماعية تاريخية خاضعة للدراسة والتطور. وثقافتنا الراهنة تتغاذى مع حقل ضرامي، ويُنتِجان من ثم العقلاني والخرافي، الأصطوري والعملي أو التحليلي، السحري والبراغماتي، المتعصِّب والمتسامح، المتحرر والرجعي. . .

تنتقل قيمٌ كثيرة بين الأمم والمجتمعات بانتقال الأمة أو المجتمع من وضعٍ اجتماعي فكري معيَّن إلى وضع آخر. وهكذا تحركنا اليوم قيم العدل والمساواة والسلطة الشورية؛ كما أنّ المستقبليات وعلوم الغد أضحت مناط اهتمامٍ ومسؤولية. كذلك فإن التحرك باتجاه الدينامي، وكثرة الانتاج، والاستقلال الإسهامي، هو تحرّكٌ يزداد رسوخاً وتَحْييناً وتفعيلاً. أما العلائقية فتنطبع أكثر فأكثر، أو أعمق وأعمق وأشمل فأشمل، بقيم التراحم والتماسك الأفقي في المدرسة والعائلة والمهنة والوظيفة وكل حلقة اجتماعية. باختصار، إنّ ثقافتنا اليوم ثقافات، وعقليتنا عقليات، وطرائق المعرفة متعددة، وقيمنا متغيرة ومتدرِّجة. أما القول بخصائص عرقية، أو يعقل ماهوي مقيَّد مسبقاً بصفاتٍ ومقولات، فمن قبيل التجزيء. هو قول ظرفي تراجع عنه «المبشِّرون» به: تَعلّمنا منه ونفيناه، استوعبناه وتجاوزناه.

3 ـ من التعلّم إلى التجاوز، من تفعيل الثنائية إلى النقدانية الاستيعابية:

رأينا أنّ الثنائية منهجٌ تصنيفي مساعد، وضرورة؛ وأنه ناقص، لا يكفي إذْ لا نستطيع التلبّث عنده والرضى بتبسيطاته ورخاوته، بتجريداته المطاطة المتعسفة والمفروضة إن لم نقل الخيالية أو المسقَطة على العيني المعقَّد المتحرك. لنحاولْ تحليل بعض العيّنات:

أ/ العقل أم المخيول: نحن هنا تجاه خطاب شديد الحضور في فكرنا الاجتهاداني، وفي الثقافة المنوالية؛ بل وهو همّ. إنه خطاب محوري يشبه الهُجاس والوسواس. إنه متسلّط؛ وكأنه يُحجِّر المواقف؛ ويحجّر علينا الخروج من فضائه ومقولاته وطريقته المعرفية. الثنائية هنا قد تنفع عند الخطوات الأولى؛ لكن التعمق يُظهر أننا أمام طرح مغلوط تقطيعي يُغفِل وحدة الإشكالية، ويختزل الفكر إلى أُحْروجة ضيّقة حصرانية وإحالية. إنّ وضع الإيماني أو الرمزي والاعتقادي والمِخيال في وادٍ مع وضْع العقل في

القمة السامقة يُظهِر أنّ طرحنا للمشكلة مزيَّف، ويمنع الجواب، ويبترُ الإنسان الموحَّد؛ ويُظهِر أيضاً أننا ما نزال شديدي الحاجة للعقلانية بمعناها السوي، وليس بالمعنى الغائم اللامتجذِّر واللاواقعي.

ب/ الدين أم العقل؟ وهذا الطرح هو، أيضاً، مغلوط. فالإشكالية حيّة عضوية؛ وواقع فكرنا الراهن أنه فكر متصف بالتساؤل والضراميّة والترابط المتكامل. لماذا يُفرض عليّ الردُّ على تلك الأُحْروجة؟ هل أنا أمام لغزٍ أو أمام محاولة للإيقاع بالعقل أو لتعجيزه؟ إن واقعنا أعقد من ذلك التبسيط أو الثنائية القَطْعية الحادة. وذاك السؤال محكوم بمنطلقات مسبقة جاهزة، أو بمحور غير متحرك ومفروض من خارج: إنه يطلب مني أن أنفر أو أن انجذب إما حيال الدين وإما حيال العقل. لكن ما هو العقل؟ ما هو الدين بالمعني الإسلامي؟ لعلّ الصحيح هنا هو أن نعيد طرح السؤال، ونعيد تعضية المشكلة، بحيث ننطلق من العياني، وبمناهج موضوعية، وبرؤية كلّية. والانطلاق السديد، الصحي والمعافي، يكون انطلاقاً من المجتمع، من الكلّي المعيوش؛ وليس من التجزيئي والاصطناعي، أو من العنصر والجزء، ولا من التقسيم البتّار إلى مادي ومثالي أو عقلي وديني، نظري وممارَس. لا نقول هنا بالتوفيقية، ولا بتوأمة العقل والإيمان على غرار ما فعله بعض مفكّري القرن الماضي أو السلفيين عموماً. المقصود ليس إقامة تكاملية أو تلفيقانية تبريرية، بل هو تحليل المصطلحات المطروحة على شكل ثنائيات: الدولة أم الفرد؟ تغيير الفكر أولاً أم المجتمع؟ قيم العدالة أم قيم الرحمة؟ اللغة أم الفكر؟ التيار المادي أم التيار المثالي؟ البنى «التحتية» أم البنى «الفوقية»؟ وهكذا هكذا...

ج/ الاستمرارية والانقطاعية، مانوية أخرى: هي من الأفكار الكبرى الحارثة، مبذولة في السوق الثقافي؛ وصارت كالمسكوكات الجاهزة.... التشديد على الانقطاعية جزيل النفع، وأكثر مما هو قريب من المطلقية نفعاً وصوابية، في سبيل تمييز الفكر الراهن من حيث الحداثة والراهنية والأصالة وامتصاص روح العصر ومتطلباته. من جهة أخرى، إنّ التشديد على الانقطاعية محاربة للغموض واللادقة، للعمومي والغائم أو الضبابي في الأفكار القديمة التي يسعى البعض لتقديمها أساساً وسبّاقة للمقولات المعاصرة في السياسة والاقتصاد، في الفلسفة والفكر عموماً، في الفن والأدب والتشريع.

لكنّ الاستمرارية والانقطاعية قطبا ظاهرةٍ واحدة معقّدة، ومن كُلّية مترابطة؛ هما وجهان من إشكاليةٍ متعضّية حيّة. والجواب أعقد من أن نُبسِّطه على شكلٍ حَصْري هو: إما أبيض وإما أسود، نعم أو لا. إنّ اللّا، والنعم، جزءان من كلّ معقّد. وقد أشرنا إلى

أنّ علم نفس تكوين المعرفة، علم النفس التكويني، يقدم هنا حلولاً تتجاوز مشكلة التاريخي والبنيوي[1]. ومعروف أنّ المشكلة الاجتماعية أغنى من أن تُختزل وتُرَدّ إلى أحروجة ضيقة محصورة ومحاصِرة. وفي خطوة أخرى، إننا نواجه إشكالية لا تحلّ بالمصالحة والتوفيق، والاختيار والتلفيق. فلسنا حيال علاقة سببية؛ لسنا في مرورٍ خطّي هندسي ميكانيكي بين سببٍ ونتيجة؛ ذلك أننا حيال علاقة تعاضدية، علاقة خاصة بالإنسان أي حيث الوعي والإرادة، علاقة مجتمعية تاريخية معقدة: نَفْي دور التاريخ نفيٌ للإنسان من حيث هو حر، صانع لحقائقه، مطوِّر لمستقبله وشروطه...

عمليّة التقسيم المانوي للفكر، أو للطبيعة، عمليةٌ تسهِّل الدراسةَ والتفسير؛ ومعروفة جيداً بتأثيرها وتسلّطها عبر التاريخ. لقد استغلّها جيداً صوفيّونا في بحثهم عن الحقيقة؛ وأيضاً في فكرهم المعيوش وفي سلوكهم المهاجِر إلى الألوهية. وكان أحد فلاسفتنا، نصير الدين الطوسي للمثال، قد لاحظ على غرار المتصوفة طبيعة الفكر «الجَدلي»، أو الأخذ الإزدواجيّ للعقل. لقد كان إدراكهم للنقائض، للشيء ونقيضه، كافياً ومثمّراً. فقد قال الطوسي: العقل مقرون في الأخبار الإسلامية بنيّف وسبعين صفة هي كالأجناد له؛ وهي: الخير ونقيضه الشر، الإيمان ونقيضه الكفر، الفقر و...، الفرح و...، السخاء و... (التواضع، الصمت، التسليم، الشك...؛ وهي ٧٨ زوجاً). وما يزال هذا المنهج بحاجةٍ إلى أن يوضع داخل أتون «علم المصطلحات المقارن» قبل أن نستدعي إليه، أو نوازي معه، منهجاً يرتكز على المتناقضات المادية التاريخية.

4 ـ مخاطر النّماطة والصِّنافة [علم التصنيف، التصنيفية]:

لا بدّ للفكر من إقامة عمليات تضع الظواهر في قوالب، وتصنّف المعطيات إلى مقولات أو أُجموعات ووحدات. والنِّماطة [أو: التنميط؛ أو: النَّمَطيات] هي علم [أو: مبحث] الأنماطِ المماثلةِ في ميدانٍ معرفي، الأنماط القائمة أمامنا، أو المعروضة علينا للدراسة. إنّ الثقافة، ولا سيما في خطابها الفلسفي، تسير باتجاه تجاوز التبسيطيّ وما هو أُخطوطي، وتفسيرٌ آليّ، وتَشْييء أو تقليص للمتحرك، وتجميد للتخوم بين مواقع الفكر وأنماط الخطاب وقطاعات المعرفة ومناهجها. والتصنيف، كالنِّماطة، يُفقِر: يَحْذف أو يُعدِّل، ويقيم المجرّد والميكانيكي، ويُغرِق في التعميم والشُّمْلَنة.

(1) را: نقدنا للبنيوي العربي حيث اقتبال مجلوياته، ورفض ادّعاءاته للاحتكار أو التسلّط والآحادية...

كأنّ التصنيف عاجز عن مقاومة إغراءات السهـولة وتملّق التكنـولوجيـا. ولذلـك فهو يقيم الأخاديد بين المتـداخِل والحيّ أو المتعـاضد والمتغـاذي؛ وهو ينقـل إلينا تقسيمـات لعلها أحياناً كثيرة تنطبق على حقلها الأصلي (الأوروميركي، الروسي) أكثر مما تَقْـدر على تثوير فكرنا وتسييره. لقد رأينا أعلاه كم هـو عميق ومفروضٌ قسـري، أو كم هـو اعتسافي وتعميمي، خـطاب متمحورين حـول رؤيةٍ خـاصـةٍ (ذاتـانيـة، متعصِّبـة) في تخصيص قيم التجدد والحياة بنمط غَرْبي؛ وفي إسقاط قيم الركونية والشيطان على نمطٍ آخر من العقول في العالم.

لعل السويّ هنا، والمتّصف بالصحة النفسية، هـو اعتبار الثقـافة خصـائص ديناميـة متماسكة متعضية، وتتفاعل مع الـواقع والتـاريخ والمحتَمـل. ومن السويّ أيضـاً أن تؤخذَ الثقافة، كالشخصية، في وحدة يتكامل داخلها بتفاعل: المتعـالي والمحسوس، اللوغـوس والأسـطوري والبراكسيس، والكـوامن والمهمَّشات والمتعـالِمات والفصيحـات، الـرسمي والمعيوش، الاختلافـات والوحـدة، الفرد والجمـاعي والتاريخي، المتحـايِث والمتجاوِز. فليست المادة عدواً؛ ولا هي قطب ثنائيـةٍ حادة أمـام الوعي: في كـل من التحتي والفوقي شيء من الآخر، أو يتحرك معه داخل ذهابيابية وجدليـة حية تغنيهمـا معاً بتعـاضدٍ وعـلاقة غير ميكانيكية وغير خطية. ليس هنـاك اتجاه مـادي محض، ولا تفسير روحي محض؛ ولا وجود في مجتمعاتنا ووعينا لانفصال قطعي بين بنية فوقية وبنية ذهنية، بين ما هو عقل ومـا هو وجدان، ما هو علمي محض ومـا هو إيمـاني بحت، ما هـو اقتصادي خـالص وما هـو اعتقـادي (أو رمزي، أسـطوري، اعتباري)، مـا هو أيـديولـوجي قاطـع ومـا هـو معـرفي خالص.

الحالة الخامسة: ضمور البعد الغوري وتضخم الحرفانية والالفظانية:

1 ـ منهج المريض بالحَرْفانية، رؤيته وعالَمه المعرفي، الدفاع الذاتي:

الحرفانية نزعةٌ مفرطةُ التمسّك بالحرف. فالنص، في حروفه وكلماتـه أو في دلالاته الطافية العلنية، هو المرجع الثابت الواحـد. والحرفـانية رؤيـةٌ وحيدة الجـوانب والزوايـا، ومنهجٌ يرفض التعـدّد والاختلاف، أو ينكـر الأغـوار، ويتـوقف بعنـادٍ ورضًى حيـال معنى مسطّحٍ أو وحيدٍ للخطاب، للعالَم، للقراءة، للآخر وللذات. وبقولٍ أزود، يثق الحَرْفاني بالمعنى المعطىٰ فقط. وثقته تغدو مفرطة؛ وتتضخّم حتى تنفي ما عداها. من هنا الوثوقية

المطلقة، وانعدام أدنى تفسّخٍ بين النص والدلالة، بين الدالّ والمدلول الموحَّد. ومن هنا العبودية، ورفض الحرية، والاستسلام للحرف والآحادي: فالتأويل لفظي، والتفسير توضيحٌ للمسلَّمات واليقينيات الناجزة، اللامنتقَدة، واللاقابلة للشك، واللامحتاجة للبرهان أو للتفكير.

لا تقوم بين التعبير والتوصيل، بين الوظيفتَيْن للغة، علاقةٌ خطية مسطَّحة أفقية وآلية. وتلك ظاهرة نفسية اجتماعية معروفة؛ فالتوتر مستمر بين اللغة والفكر، بين كفاءتنا اللغوية وأدائنا اللغوي، بين ما نقوله وما نودّ قوله... كذلك حال القراءة وحال التفسير، وحال التأويل: فالاختلاف، وليس التطابق، هو المتحكِّم. لا يستطيع الإنسان أن يطابق المعنى والحرف، أو أن يملأ على نحوٍ مطبق الفجوةَ بينهما، أو أن يبلغ كمال كل منهما الذي هو انسجامه التام مع عديله. كأنَّ الحرفاني يرفض تطور الدلالات، ويتنكّر للتطور والتاريخ، لفعل الزمكانية والسياق الحضاري. من هنا فهو دكتاتور، ومتسلِّط؛ يفرض قراءته الوحيدة المطلقة على نفسه، وعلى الآخر؛ ويرى العالَم من خلال ذلك المنظور عينه: عالَماً سكونياً، مطيعاً، مقيَّداً بوتيرةٍ واحدة أو بتجربةٍ واحدة معمَّمة وأُفقية.

عانى صوفيّونا، ومحبّذو التأويل والمتفلسفةِ، عَنَتاً من «أصحاب الظاهر» أو أهل الرسوم. ولم تتوقف قطّ معركة أهل الحقيقة ضد أهل الشريعة، وأهل الروح (والمحبة، والقلب، والسرائر...) ضد الغرقى في التقسيم والأشكال والشعائر المادية واستعباد الإنسان للظاهر والحرف[1]. بيد أنّ القراءة الحرفانية ذات نفع، ومنطلَق: تقيم التماسك، وتغذّي الاتفاق والوحدة، وتقدِّم حقائق اجتماعية متصفة بالموضوعية والثبات. إلا أنها لا تكفي: تمنع الاجتهاد؛ وتُكرِه على مَنْصوصٍ ثابت قد يوضع في خدمة السلطة، أو في مجال استعباد الإنسان وحيث استغلال المعنى لمصالح غير أخلاقية، استلابية وتجريحية؛ وتدّعي احتكار الحقيقة. يضاف إلى ذلك أيضاً أنّ تلك القراءة الوثوقية تقلِّص: تَحذف التشبيه، وتُلغي المجاز، ولا تؤمن بالاستعارة والرمز والتأويل. إنها تسير في اتجاه خطّي آلي هندسي من الدال إلى المدلول، من النص إلى المعنى، من المعنى إلى الوحدة، من التجربة الخاصة إلى التعميم. ومن الممكن أن نقول بَعْدُ الأكثر، إذْ تُلغي الحرفانيةُ علم البديع، وعلم الدلالات، ومن ثم غنى الوعي والشخصية. فتقرّبنا

---

(1) را: المعاني الصوفية لتكاليف ومعتقدات دينية، مثل: الصوم، الصلاة، الزكاة، الجنة، العذاب، المعراج، الألوهية، الحقيقة، الحق...

بـذلك تلك الـرؤية من الآلـوية، أي حيث البُعـد الـواحـد، والتسـطّح، وتشـابـه الجميـع والمستـويات، والميكـانيكية، وامتنـاع التفكير أو رفضـه وعدم الحـاجة إليـه، والبقاء عنـد الظاهر والمباشر أي حيث العمومي والعام، الشائع والسائد، الطافي والصافي. . .

إن ثقافتنا البَعْدية أو الشارحة تُمركِز، في هذا المجال، حول علائقية اللغة بـالفكر. وهي عـلائقية أحسن تحليلهـا علم النفس، واستعارهـا فلاسفتنـا (عن هيديغـر، وفرنسيين موضِحين له ولينتشيـه: فوكـو، ديلوز، درّيدا) بعـد أن أعطوهـا أسماء لم تُخْفِ الخـطاب الأساسي حول العلاقة بين اللغة والفكر: الخطاب والحقيقة، التغييـر والتوصيـل، ما يقـال وما لا يقال، النص وتشـويهات النـاص، رواية النص (أو الحلم، أو الشهـادة) والتغييرات التي يُدخلها الراوي أو المشاهِـد[1]. وفق تلك العلاقة اللامتطابقة بين اللغة والفكر، تكون إذاً العلاقة بين النص والمعنى: تـوتر، عـدم مرورٍ خـطي، عدم تـطابق، انزيـاح، فجوة، نقلة، نقص، تدرّج أو مستورات ومُحِفّات، ظِلّيات. . .

2 ـ محاولة تطبيقية، استكشـاف المعنى الكامن أو المُحِفّ، التحصّن باللفظانية خشية المكبوت:

إذا أخـذنا النصَّ بمثـابة سلوكٍ فقـد يسهل علينـا البحث عن معنى ظليّ: فـالسلوك الظاهر، كالنص الظاهر (العلني، الرسمي)، يُخفي ويَستـر. من هنا إمكـانية استكشـاف، ووجوب استكشاف، مـا هو متـزامن، ومُحِفّ، ومعيوش. ولنـأخُذْ عيِّنـات توضـح لنا غنى التحـرّي عن المطمـور، واللاواعي، والمـدفون حيـاً؛ وتكشف نقص القـراءة التـوصيفيـة السردية، المشبَعة القانعة وغير المتوترة، للسلوك أو للنص:

أ/ الإســلام والمُسلم، المعنى الكـامن [الـظلّي، المفقـود]: سبق أن رأينـا أنّ الصـوفي، والمضحّي، والمقلّد، والسـايب، والمتشيّـع، مصـطلحـات متقـاربــة: إنهـا ذات مدلولٍ تَضحوي يقدم النفس قـربانـاً لله، للقضية، للكعبـة. فيغدو بـذلك كـل من أولئك الصابرين ضحيةً مقدَّمةً لله، مشاعاً لا يمتلك نفسه؛ بل مملوكاً لله أو لمن يمثِّل الله، ومبايعةً على المـوت في سبيل الـدفاع عن الألـوهية، عن مكـة، عن أهل بيت الله، فـداء وفديـة

(1) را: علم نفس الشهادة، الإخبار عن حلمٍ وحقيقة الحلم، ما تسجّله الآلة حول حادثٍ مُعَدّ سلفاً وما يرويه المشاهدون (يُدخل المشاهِد تغيـراتٍ كثيرة، ينسـج، يتخيل، يمـلأ، يُسقط هوامـاته. . .) عن ذلك الحادث، وما ترويه على طفلٍ ثم ما يعيد روايته ذلك الطفل. . .

وهَدْياً. لعل كلمة الإسلام، أو المسلم، في تحليلنا، تعني هي أيضاً المدلولات عينها أو ما يقاربها. فالمسلم يغدو، داخل هذه الرؤية للإنسان والألوهية، الشخصَ الذي يسلّم نفسه لله، الذي يجعلها مشاعاً غير مملوكة، الذي يضحّي بنفسه في سبيل الألوهية أو بيت الله أو جيران الله أو أهل الله... وهكذا يكون المسلم، بكلامٍ آخر أكثر، الهَدْيَ والفَدْي، حَمَل الله، القربان، الضحية المشاعية، المشياع، الفدية لله... بذلك المعنى المجفّ والمغيَّب، أو الرمزي والمضمَر، للمسلم ينجلي للإسلام مدلولٌ ثانٍ هو أيضاً أبعد من المدلولات الشائعة التي تصلّدت في الأقاويل اليابسة والنصوص الرسمية. فمعظم المدلولات الفصيحة أضحت بلا حياة ولا خصوصية، متطابقة مع المختزَل والمنمّط، متماثلة مع ذاتها المكرَّرة وهويتها المشيّأة أو المعادة الإنتاج... كلها هنا مسجَّلةٌ في الوعي الجماعي، مع العموميات والمتشابهات والجاهزات. من هنا تنبع الضرورة للعودة من المألوفيات المكرَّرة إلى الدلالة الأعمق، إلى الغوص في الدالّ عينه. فبذلك ربما نلتقط للإسلام، كما للمسلم، أصالته الأولى أي حيث هو خطابٌ رسالاني ينطلق من مبادىء تقيم المجتمع الذي سلطة الحقيقة فيه هي وحدها السلطة، وليس لإشادة دولةِ الإرضاخ والتمركز وتنظيم الناس في مؤسسات إرغامية وإرادةٍ موحِّدة قاهرة[1]. وبذلك، بَعْد أيضاً، ينجلي أمامنا خطاب يتوجه لبناء الإنسان من داخله، وليس لفرض القوانين عليه؛ ولبناء قوانين تنبع من فِيّاوِيّة المواطن وضميره، وتتوازى مع حريته وتشريعه الذاتي لها وخَلْقه لروحها. وبذلك أيضاً وأيضاً، يتقدّم الإسلام للفكر اليوم تعبيراً عن الإيمان ليس بالدولة المركزية والسلطة السياسية بل تعبيراً عن نداءٍ لجعل الإنسان ذاتاً خالقة للفعل والمعرفة، للعلائقية والسلطة، وتعبيراً عن نداء لجعله حراً ملتزماً، بلا جسمٍ كثيف بينه وبين القيم التي يُحيِّنها باستمرارٍ في فعله وعلائقه ومجتمعه.

ب/ استكشاف معان مخبأة لكن مُجِفّة ومستمرّة: بواسطة التّحْليلنفس أظهرنا، في هذه الموسّعة، المعنى النَّبعي الكامن في التجربة الطفلية، لكن المدفون حياً والباقي تأثيره بلا وعي، لمصطلحاتٍ وسلوكات، لأمثالٍ واحتفالات. من ذلك: يا مقصوف الرقبة، يا سايبة، العرفان، طبيعة الرمز للصوف، المقلَّد والقلادة أو تقليد الضحية، الأَنَفة والشموخ... كذلك استطعنا، بتلك الطرائق التحليلنفسية، في استكشاف الرمز أو

(1) نكرر هنا أن الشهادَتَيْن في الإسلام، وخاصة في علم الكلام، تصبحان بهذا المعنى طقساً هادفاً، أو غايةً واعيةً مسؤولة، للانتقال إلى حيث تغدو الشخصية ملكاً لله وحده، مرتفعة إلى مستوى تسليم الذات إلى المطلق وانتمائها إليه وحده (قا: محمد عبده) وحذف ما عداه.

التقاط المكبوت والنبعي والأصلي العائد للتجربة الآثارية الأولى، فهم العديد من العلامات (أو الإشارات) في الطريق إلى تكوين سيميائية عربية ونظريةٍ في التداولية والتواصلية [را: علم نفس العادات والتقاليد].

ج/ الشيطان في التراث (الشفهي والفقهي) وفي الجهاز النفسي للشخصية: يجسِّدُ الشيطانُ، في تحليلنا هنا، قطاعاً من الشخصية يرفضه الوعي بل ومبادىء العقلانية؛ وتَفرض وجوده الحاجةُ للتوكيد الذاتي؛ ويبرره ميلنا للتحرّر، ومن ثم لتوفير الاستقرار النفسي الاجتماعي والشعور بالاطمئنان وبتقدير الذات لذاتها. بهذا المدلول الذي لم يَخْفَ على الأقدمين، نستطيع اليوم أن نُدَخْلِن، انطلاقاً من مبادىء التحليل النفسي أو تطبيقاً لها وتوكيداً، شتى ما ورد في التراث عن الشيطان: إننا نُدخِل إلى الذات الفردية، إلى الجهاز النفسي، مقاماً ورد وصفه في التراث تحت اسم الشيطان. فالشيطان بذلك هو مقام الهاذا [الهٰذا] أو، بحسب بعض الترجمات الخاطئة، الهو.

د/ المرأة في الفقهيات والإناسة والعقل والمكتوب: المرأة، في الدلالة اللاحرفية، هي الشاشة التي أسقط عليها الرجل المنجرح، في المجتمع المنجرح والجارح، نقائصه وميوله العدوانية والآثمة أو الإغوائية والتدميرية. وبذلك فالمرأة هي: القطاع المظلم من الشخصية، والمقامات المرفوضة من الوعي وخاصة من الأنا الأعلى أي القطاع المستعلي في الشخصية. والمرأة هي: اللاوعي، والمخزون من التجارب الصادمة الأليمة، والميول البيولوجية. المرأة بذلك أيضاً هي الاسم الآخر للنزوات أو للغرائز الباحثة عن إشباعٍ والتي يجب إخضاعها للمحظورات التي يفرضها النضجُ الانفعالي والمجتمع والقطاعُ المستعلي (الأنا الأعلى، قطاع المحظور والمحرَّم).

هـ/ الشيطان والغرائز [النزوات] والإغوائيات في قراءةٍ غير حرفانية للتراث: الشيطان، في الأحاديثية النبوية الشريفة، يجري من ابن آدم مجرى الدم. وهو من كلمة شطَّ، أي بَعُد وغالى، اشتطَّ وشطح[1]. قوة الشر، بذلك، هي الشيطان. ربما يكون أصله لفظة «ست» المصرية التي تدل على ممثل الشر، والشرير، وربّ الشر (أوزيريس: رب الخير)، والتي نقلها العبرانيون. والتدبّر التحليلي لبعض الآيات القرآنية

---

(1) الأهم هنا ليس صوابية، أو تعسفية ومجانية، تحليل كلمة شيطان في هذا الفكر العربي. لعل الأهمّ هو، بالأحرى، المسعى والمحاولة: فقد حاول بعض الأسلاف استكشاف المعنى الخفي، وقصدوا إلى ذلك، ومارسوه.

الكريمة قد يقودنا إلى أن الشيطان هو: رمز الشرّ، قوة الشرّ الخفية في الطبيعة وفي الإنسان (الجن = المخفي، المستور). نحن نغتني بالقراءة الصوفية، والتأويلية عند مفسّري الأحلام وفي العلوم الخفيــة، للنص والسلوك أو للرسمي والفصيح. فالمعنى الرمزي إثراء؛ والاهتمام بالفِيَاويّ والممكن والمطمور لا يلغي المعنى الحرفي أو يحجبه أو يتفوق عليه: يتبادلان الضبط والحركة أو المواقع والأدوار. يضاف إلى ذلك أنّ اكتشاف المعنى المطمور، أو المحتمَل والممكِن، في الكرامة الصوفية (والشعر الجاهلي، والاحتفالات، والطقسيات، والسحريات، إلخ.) قد يضع أمام الوعي، ومن ثمّ أمام العقلانية وإرادة التغيير، حقائق ويقينيات وتجارب تاريخية كان يُظَنّ أنها خارج العقل والتاريخ والمجتمع[1].

الحالة السادسة: التخيل الهوسي لعدو مضطهِد أو متآمر

1 ـ الشيطان المتَّفَق على وجوده وتهديماته، الاستعمار والنظام العالَمي:

في عملية إظهار مذهبٍ فكري جديد، أو حالةٍ اجتماعية جديدة، تشتدّ القسوة على القديم السابق. ففي الدعوة إلى علم نفس الشكل، للمثال، يكون كلّ توجُّهٍ مركَّزاً على مهاجمة المدرسة السابقة، وإسقاط الأغلاط والعقبات والسلبيات عليها. وكذلك نفعل في الفلسفة، في النظام السياسي المنقلب على سلفه أو المتغلِّب، في الحياة اليومية وعلائقها. . .

يُلقى على الضحية مآثم، وتُحمَّل مسؤوليةً وأوزاراً؛ بذلك يتبرر المعتدي، ويرتاح، ويخفِّف من مشاعر الذنب أو ما إلى ذلك. كذلك حال قطاع عريض، إنْ في الوعي والذاكرة الشعبية أمْ على الصعيد الفردي: إننا نوجِد عدواً مستمراً. نلاحقه، نُحمِّله مسؤوليات تخلّفنا وانجراحاتنا، نهاجمه. بذلك نتطهّر، نخفِّض قلقنا، نستوعب المشاعر بالنقص والقصور والخصاء، نتغلّب على أحاسيس أو مواقف بالصّدّ الفهمي ونقص الكفاءة. لقد أكثرت ثقافتنا من القتل المعنوي (الرمزي، الاعتباري) للمستعمِر

(1) سبق أن قلنا إن القراءة التحليلنفسية تؤدي إلى وضعنا تجاه دلالات جديدة لكتاباتنا التراثية حول الجحيم (على سبيل الشاهد). بذلك قلنا إنّ المؤلفين كانوا في وصفهم التاريخي التعاقبي يُسقِطون على ذلك المصطلح مآزم الوجود، والشقاء في الحياة، والألم، والفواجع. لقد جعلوا من ذلك المصطلح شاشة نقرأ عليها: مخاوفهم، القلق، المآسي، مشاعر الإثم. . . وبذلك «التخريج»، أو الإسقاط لما هو مشاعر وهوامات، يتطهّر الإنسان من المكبوت والمخيف والمؤثِّم.

والمستشرق ونظام السلعة العالمي والمبشِّر والتدخّل الأجنبي والمدرسة الأجنبية[1]. إنّ مقارعة أولئك الأعداء مقلِقة؛ وهي نافعة وضرورية. ولا شك في أنّ ما يحمله الآخر الخارجي، حتى اليوم، لا يوصف بأنه عادل: إنه يستلب، ويخاصِم، ويخدم نفسه بأنانية أو نفعيةٍ ليست هي عقلانية منفتحة أو «أخلاقية»[2].

أ/ إلا أنّ ذلك النفع خطوة لا نستطيع الاكتفاء بها: إنها ناقصة، جزئية. تؤمّن التحرر الوهمي (اللفظي، المتخيَّل، الظرفي، السريع الزوال)، والاستعادة السلبية للاستقرار وللتوكيد الذاتي. كما أنّ ذلك التجريح لعدو قد يغذي فينا المظلومية؛ أو قد يقود إلى نوع من المازوخية، وليس فقط إلى التلذّذ باغتياب الآخر.

ب/ أدّى ذلك التعقّب المتحري، والذي لم يكن جُلُّه تحليلياً نقدياً، إلى شبه إصابة بهوس الاضطهاد: نَظنّ أننا ملاحَقون؛ وأنّنا مراقَبون مظلومون يتعقّبنا عدو ليستلب مالنا وحريتنا ويعتدي على أرضنا ومستقبلنا وإنسانيتنا. ومن هنا، ذلك الهوس أدّى بالبعض إلى هوس العظمة: وقعوا فريسة أوهام بأننا عظماء، قادرون، كاملون. وهنا الموقف الإنشطاري، الفصامي، حيث نجعل الغربي فاسداً (ماجناً، عابداً للمال والمنفعة الشخصية واللذائذ الحسية؛ هذا في حين أننا نسقط على ذاتنا الكمال والفضيلة والتفوق)[3].

ج/ أوقع أحياناً الوضعُ العلائقي مع المستعمِر في التماهي مع المعتدي القاهر[4]: فاعتبار المتسلّط [الجبار، الدكتاتور] فائق الجبروت، عند بعضنا ومقارنةً مع تخلّفنا النسبي الظرفي، خلخل الرؤية المعافاة إلى الذات والآخر والمستقبل.

2 ـ من الوعي بالقواهر الراهنة والسابقة إلى نقدها الاستيعابي الموتّر الضرامي:

تتجه الثقافة اليوم، في خطابها الفلسفي أو في نقدانيتها الاستيعابية، إلى المقاربة النقدية لموقِف القوى العظمى منّا، لموقعنا الراهن داخل النظام العالمي... ثم كانت

(1) يضاف إلى ذلك تغذية الآخر الخارجي لترجمة بعض فكره إلى العربية، إلخ، أو لبثّ لغته ونشرها...

(2) را: ما فعله المستعمِر؛ ما يفعله اليوم عبر أجهزته في بعض البلاد لتعزيز ثقافته، وتصرف اقتصاده ورؤيته، لفرض مركزيته على «الأطراف» و«الهوامش».

(3) را: إوالية الإنشطار النفسي الاجتماعي، عقدة المغموطية، إوالية الإثبات والمحو.

(4) را: إوالية التماهي بالمعتدي.

الظاهرة الاستعمارية التي شكّلت عاملاً أساسياً في نمط التفكير والعيش، في المجريات التاريخية والاقتصادية، للمجتمع العربي الراهن (والمعاصر).

تعلّمنا النقدانيةُ الاستيعابية ضرورةَ الدراسة التاريخية لتلك الظاهرة، أو ضرورة دراسة جوانبها السلبية والتحفيزية، على سياق علاقة الدول الإسلامية ببعض الدول الأوروبية في القرن الماضي والحالي. بتلك النقدانية يجب مقاربة الاحتلال الإنكليزي والفرنسي، وما أخذه الروسي، وما حاوله الألماني وما إلى ذلك؛ بل وما قام به المستشرق و«وسائل» الغرب الأخرى التي تغاذت مع طموحاته وحاجات اقتصاده للأسواق ولأيديولوجيةٍ مهاجِمة مدمِّرة. إلاّ أن تلك الطريقة في الدراسة التاريخية ليست، ولا يجوز أن تكون، مجرد وصف. فسردُ ما جرى عملية ناقصة، بليدة. وكذلك فهو تفسير كسول، بل ناقص وميكانيكي، التفسيرُ لفعل الغرب عموماً في بلادنا (وذاتنا، وثقافتنا، ومستقبلنا) بأنه كان وليد ظروف، أو بسبب عوامل اقتصادية (للتصدير، لتأمين حاجات أولية، للأسواق، لِـ. . . ، لِـ. . . .). أوضحنا، في مكانٍ آخر، سطحيةَ تلك المقاربة أو ذلك التفسير الذي يجعل منا آلة تتلقى أو تتلقن، و«شيئاً» يَتحمَّل ويُفعل به، و«حالة» فاترة أو «حالة» تاريخية مَرَضية. بذلك التفسير نتبرَّر؛ وحتى الجلاد يتحرَّر من مسؤولياته. فالقضية أكبر: لا نقول بحقدٍ غير نافع، ولا بكرهٍ لأمّة، ولا بتعصّبٍ قومي، ولا بنداءٍ للانتقام أو بما إلى ذلك من مشاعر العاجز والمقهور وأحلام التعويض والتغطية. تلك المواقف الذاتانية مُمْرِضة، غير معافية؛ ولا تكشف عن الاتزان والنضج الانفعالي. وهي أيضاً مستحيلة؛ ولا نحمِّل لمجتمعاتٍ أو لأجيال «وِزْر أخرى».

باختصار، إن الدراسة التاريخية التي لا تكون وصفاً ورصفاً، والتي لا تسرد ولا تكتفي بالتفسير، هي الطريقة المطلوبة. فالأصحّ هنا، أو الخطوة الثانية، هي الإبقاء على شحْنةٍ من التوتر نستغلها للتكيّف الضرامي، لبناء الراهن والمستقبل، لأخذ العبرة (بحسب تعبير أسلافنا) والذكرى المثمِّرة، لاستخراج القانون والأعمِّيات. . .

3 ـ علم الرضات الاستعمارية، علم المنِعة والشيخوخة في الحضارات:

لم نهتم في هذا الكتاب بالرد على المستشرقين، ومن شابههم اليوم من دارسي الإناسة وممدّي الاستخبارات. فلا حياة للمعلومات التجميعية الركونية، التعميمية والقائمة على علاقات الهيمنة والسيطرة أو مشاعر بالتفوق المزيَّف والمزيِّف. بَيْد أنّ:

أ/ السكوت هنا غير جائز؛ لكن دون الوقوع في العلائقية السجالية التي تتغذى بوقود الغرائز والعواطف واللاعقل.

ب/ كذلك يجوز الإخراج إلى الوعي، بغية التحليل والاستيعاب، للرواسب، والديناميات اللاواعية، والانجذابات القسرية اللاإرادية أو اللاواعية نحو المعتدي والقاهر.

ج/ نستطيع تدبّر التاريخ من حيث هو متحرك بعوامل ليست بالضرورة أخلاقيةٍ أو مقيّدة باحترام الأمم الضعيفة والإنسان العاجز. فتفسير التاريخ بمرارةٍ وعتب (بمرارةٍ لأننا لم نكن أكفاء؛ وبعتبٍ [أو غضبٍ] لأن القويّ كان يخدم أمته واقتصاده وايديولوجيته) هو تفسير ذاتاني. والوعي بذلك سلاحٌ يخفف المشاعر، ويرفع إلى العقلاني أو الفلسفي.

د/ يمكِن توتير المستعمِر نفسه: برضّه، ورجّه، بنقد عقلانيته وسلطته، بنقد أيديولوجياته ورؤيته لذاته وللآخر.

هـ/ تعزيل الرّضات التي أبقاها فينا، وامتصاصها؛ ثم تجاوزها داخل ثقافةٍ ضرامية إسهامية. . .

و/ بناء علائقيةٍ جديدة تحترم حقوق الإنسان؛ وتحافظ للأمم اللامصنّعة جيداً على حقها في التقدم، وعلى خدمة إنسانها داخل النظام العالمي الراهن، أو القادم، للاقتصاد.

4 ـ أشمولة، تنمية الثقافة المتزنة حيال ما كنّا وما نودّ أن نكون مع الآخر، صورتنا عن ذاتنا وعن الآخر:

تعلّمنا الصحة النفسية أنه لا بدّ من النضج أو من الاتزانية المتجهة إلى المستقبل والمترسخة في الواقع الاجتماعي التاريخي، ومن الرؤية الضرامية التاريخية للآخر وداخل ذمةٍ عالمية للإنسان أو نظام عالمي للاقتصاد والسياسة. وسيكون «علم الرضات الاستعمارية» ميداناً معرفياً ناجحاً: فهو لن يغذي عقيدةَ التدمير والانتقام، أو الرغبات بالتشفّي والإشباع لحقدٍ أو لمواقف غير عقلية. إنها أيديولوجية تستلزم منا النقد والتحليل والاستيعاب تلك الأيديولوجيةُ التي لا تكتفي بطردالآخراللامرغوب من فضائنا الذاتي، بل وتسعى باستمرار لقتله الاعتباري بكافة جوانبه ومظاهره. فبذلك التعقّب لفعل المستعمِر نُبقي حربنا مستعرةً خارج الحقل الواجب أن تتأجّج فيه، ونبرّر أخطاءنا، ونرتكز على عواطف أو على منطق أهوائي متحركٍ بوقودِ الذاتانية الضيقة القريبة من الشوفينية، والانقفال على الأمم، والتمحور حول الماضي أكثر من النظر إلى المستقبل. ويعلّمنا

«علم الرِّضّات الاستعمارية» منافع الانصراف عن البكائيات، ومشاعر المرارة والندم والإثم، وتحميل الذات مسؤولية الانغلاب القديم أمام المستعمِر. فاجترار الخطاب السجالي ضد المستعمِر والمستشرق والرأسمال الأجنبي (والمبشِّر أو الداعي للفكر الأوروميركي أو السوفياتي، راهناً) يوتِّر الحقل. بل ذلك الاجترار دليلٌ على انجراحٍ ونزْفٍ واختلال: والرؤية المتزنة تخاصِم كل ذلك مستندةً إلى العقلانية، والإيمان بالإنسان أو بالقدرة الذاتية على الاستيعاب والتجاوز، على التعلّم والتحرر، على مخاطر التطهّر الذاتي المَرَضي وإواليات التكيف اللامباشرة. . .

الحالة السابعة: الهجاس بالأدروجة في السلوك والفكر

1 ـ في دراستنا للفلسفة العربية المعاصرة، وللراهن [الحالي] منها على نحوٍ خاص، هل يتوجّب علينا أن نفتش عن دورٍ لعامل الانبهار في تكوين تلك الفلسفة؟ أو بكلامٍ شبه مكرر، لكن أشّد إفصاحاً، هل كان لسلطة لأجنبي النفسية والاقتصادية والعسكرية تأثير مهم على المفكّر العربي بحيث صار هذا أكثر استعداداً للتلقي بلا محاكمة؟ هل ضعُف عندنا الحسُّ النقديّ بفعل الانبهار بل بفعل التماهي في القويّ المتغلِّب؟ لا بدّ من توضيح اختصاري للسؤال عينه؛ إذْ بذلك ربما تغدو الإجابة أقرب منالاً.

هل الأُدروجة [الموضة] على صعيد الزيّ أو الأثاث والعادات (المظهر، والموسيقى، والحلاقة، والاستهلاك) تَستدعي مقالاً في الأدروجة على صعيد الفكر وبخاصة على صعيد الفلسفة؟ بلا ريب، إنّ الثقافة سلوك وفكر؛ أي هي عادات في اللباس والجسد كما هي عادات في التفكير واستعمال العقل. يصبح السؤال، بعد هذا اللأي والتسويغ، سؤالاً مفاده ما يلي: هل اكتناه ظاهرة الأدروجة في مجال الزيّ هو هو اكتناهٌ لظاهرة الأدروجة في مجال الفلسفة؟ ولماذا لا تكون دراسة الأولى دراسة للثانية؟ لا سيما وأنّ المنهج واحد في الحالتين، بل وأنّ الحالتين هما تعبيران (جسدي وذهني) عن واقع واحد!

2 ـ الأُدروجات؟ متنوعة هي تلك الظواهر النّفْسِتْماعية؛ فهي تمتدّ إلى حقول متعددة؛ وترتبط بالمجتمع الاستهلاكي؛ وتَبرز محمَّلةً بالمعاني في المجتمعات المنغلبة أي حيث العلائق مع القَويّ الخارجي إستلابية، وفي الداخل إرضاخية رضوخية، غير متوازية.

يفرض العالَم المنتِج معاييره على العالم المستهلِك، ويدفع بنا القويّ إلى حقله وتَبنّي إعلانه وإعلامه: يَفرض علينا، يؤثّر علينا وفينا. يَخلق فينا ما يَدفع بنا إليه: يولِّد حاجات متعددة، ويحدِث حاجاتٍ اصطناعية ورغبات بتقليده. إلا أنّ تأثير الأجنبي يكون فعالاً لأنه يستطيع أن يوتّر الوعي، ويثير القلق والصراع في داخلنا على شكل صراعٍ بين القوي والضعيف، القدير والعاجز[1]. فالعاجز يفتش عن حل كي يستطيع استعادةً الاستقرار لنفسه، أو كي يوفر لنفسه الاعتبار الذاتي، والتوكيد الذاتي، ومشاعر الأمن، والرضى عن الذات. وذلك الحلّ يجده العاجز في الارتماء والتخلي والتماهي: إنه يرتمي في قيم المتسلِّط، يتماهى في الغاصب المعتدي، يتذاوَت في قاهره الذي ينتج ويرمز للقوة والاستقرار، للمنعة والمتعة. ثمّ إنّ ذلك الصراع، في ثقافة المنجرح سلوكياً وفكرياً، يَبرز كصراعِ الهوية أو الأصالة أو التراث مع التطور والمعاصرة والحاضر؛ كصراعٍ بين الرغبة في المحافظة والرغبة في التجديد، أو بين الرغبة بامتصاص القوة والرغبة عنها، بين الماضي والحاضر، بين الإتّباعية والتكييفانية، بين الامتثالية والتغييرية.

3 - إنّ الهيمنة اللاواعية شديدة التأثير لأنها تكون من داخل، وعلى نحوٍ يتمظهر قناعةً ودفاعاً عن النفس منطقياً. لكن تلك الاوالية هي في الأساس تبريرية وتغطيةٌ وأهوائية. تَفرض علينا تلك الهيمنةُ سلوكاتٍ جاهزة، وتُشيِّء إرادتنا، وتغلّ حريتنا. تقتل فينا الحس النقدي، وتخلق فينا صراعاً وأيديولوجيةً، وتوجِّهنا من داخلنا بلا محاكمة أو بقناعةٍ مزيَّفة أو بفعل تماهينا في المنتِج وفي منتوجه المقدَّم لنا أو الممثَّل لنا كرمز للتطور، كحمّالٍ للانتهاض، كدليلٍ على أننا أقوياء وفي مصافّ واحدٍ مع المنتج (راجع: ظاهرة التماهي بالقاهر، ظاهرة الاستعراض، الاستبذاخية والاستجلاب الوهمي للجاه والقيمة النفستماعية، المسرحانية. . .).

4 - أدروجة الزي لغة. إنها كلام؛ وهي أفصح من الكلام اللفظي لأنها لغة تحتلفظية: تُعبِّر عن الجسد. وللجسد لغته أو تعبيراته وطرائقه في الأداء والتوصيل والتلقي واستلام الرسالة. ماذا يقول أو ما هي الرسالة التي تودّ الإفصاح عنها أدروجة الزيّ؟ إنها رسالة إنسانية تودّ تحويل الجسد، والتغيير فيه ولا سيما في صورته [أُرْسومته، أُسْكيمته]،

---

(1) ظاهرة الاقتداء بالمتغلِّب، أجنبياً كان أم داخلياً، بشرية. تعرفها المجتمعات جيداً. فللمثال، كانت موجودة عند المسلم حيال الفرنجة في الأندلس؛ وبالعكس أي عند الفرنجة حيال المسلمين. تحليلها هنا للاستيعاب، فهي ظاهرة حتمية ومفسَّرة.

أو في صورته أمام الذات ذاتها وأمام الآخر. كيف نحبّ تقديمَ صورتنا للآخر، وللذات أيضاً أو للذات أمام الآخر، هو إذاً موضوع (وشكل) الرسالة للزيّ. تلك هي أيضاً الرسالة التي تحملها فلسفتنا الراهنة التي اجتافت الأدروجات في فلسفة المنتِجين النشيطين: تودّ تلك الفلسفة عندنا أن تقدّم للذات، ولا سيما للآخر القوي الخارجي المتسلط على نحو واعٍ وبلا وعي منا، صورة. الصورة التي تودّ إظهارها فلسفاتنا الراهنة هي صورة ترغّب فينا القويّ؛ وصورة تُظهرنا متطورين. لكأنّ الاستعراضية في الزي استعراضية في الفلسفة؛ إذْ يتشابه الاستهلاك على الصعيدين، وارتباطهما بارز. لعلّنا لن نكون مخطئين لأننا لم نشكّك في أنّ الأدروجة رمز، ورسالة، وإفصاح من نوع خاص لكن صادق حين يخون الكلام؛ وإنها حمّالةُ دلالاتٍ، وأنّها دالّةٌ واتصالٌ غير لفظي. كما أننا ربما لن نخطىء عند التأكيد على أنّ الأدروجة هي صراع الامتثالية مع التغيير، والمنغلِب مع الغالب، والمستهلِك مع المنتِج، والفريسة مع القاتل أوالمغتصِب.

لقد شدّدنا، ويجب أن نشدّد، على أنها تخلق فينا الرغبة بامتلاكها ونشعر في الآن عينه بالنفور منها أو برفضها. هنا انتهضنا من مبدأ هو أنها تَحجب وتَكشف، تَطمس وتُظهِر. . . وبلغ المقال بنا إلى الحكم عليها بأنها تقودنا، تهيمن علينا، توفّر كل الظروف للتماهي بمنتِجها أو بأنّ منتِجها يوفر الحال اللاواعية كي تغدو ثقافتنا مهيّأة للتماهي والاجتياف والامتصاص لما يقوله عن نفسه وعنّا ذلك المتغلِّب. هنا تظهر ازدواجية القيمة [الثُناقيمة] للماضي: يُنفِّر ويَجذب، يستدعي ويُبعِد؛ وللسلوك الراهن: ألمَيلُ للاقتداء (التكيّف، التجديد، الارتضاء الوهمي بإوالياته الناقصة كالتبرير والتغطية و. . .)، أو الميل للنكوص والهوية؛ وللايديولوجيا: الرغبة في أيديولوجيا المنتِج وثقافته أم الرغبةِ في أفكارية استقلالٍ وإسهام وتكيّف إيجابي مجابِهٍ مباشر، في شخصية ابتكارية أم في شخصية اعتمادية، في مراهقةٍ وتكيّفٍ ناقص لفظي أم في رشدانية؟ إن المنتِج، العامل الاقتصادي، لا يسير هنا بمفرده: تواكبه صراعات ميول، وتخلخل قيم، وانجرافات ورّضات. فهذه العوامل النفسية، أو الفردية، تُسهم في تفعيل العامل الاقتصادي وفي تغذيته: تتغذّى به وتغذيه، تحرّكه وتتحرك به: يتبادلان التعزيز والتعزير، التعريف والمقاصد!

5 ـ النزعة الاستعراضية محصلةُ صراعٍ بين ميول متناقضة. وهي حلّ إبدالي تعويضي؛ وتكشف عن انجراح الإنسان المستضعَف أو عن كونه فريسةً وضحية. إنها عوارض مظهرية، ورسالة أو إشارة أو تعبيرات عن مشكلةٍ بل مشكلات. فهنا الإنسان

مبهور، مستلَب، منجرح أو باحث عن الاستقرار مع حقلٍ قويّ وعن التكيّف واستعادة الاعتبار والمشاعر بالكرامة والتحقيق الذاتي. لقد تشيأ، ودُفع إلى: استهلاك ثقافة القواهر، وامتصاص قيمها السلوكية والفكرية، والذوبان مع المنتِج، والخضوع الانبهاري المنوِّم الايحائي والواعي، والتخلي عن الذات رغبةً بتطهيرها أو بخفض قلقها.

يولِّد الاحباطُ ومشاعرُ العجز، في عالَم الإنتاج ودار الثقافة النشيطة الإنتاج، مشاعرَ بالدونية وانجراحات تجد تكيُّفاً ناقصاً في الارتماء اللانقدي بين أحضان المنتِج وقيمه وبضاعته. نخضع لاستدعاءاته، نرتمي في نداءاته، نطيع ونمتثل فنتماهى فيه ونستهلِك. وذلك الاستهلاك يوحي بالوهم بأننا صرنا أرفع، أو منتِجين وأقوياء، على غرار القيلة بأنّ من يستهلك الكبد يُقوّي كبده، ومن يأكل القلب يغدو قويّ القلب... فاليوم نحن كمن يقول من يأكل بضاعة القوة يبتلع القوة، ويصبح حسناً خصباً محققاً لذاته، مواكباً للعصر وللأرقى، مغيِّراً ومتغيراً، مقترباً من المنتِج، من المثل الأعلى. إننا في هوامات وأظنونات، في تصورات واعية ولا واعية، في تخيّلات وإواليات تكيفٍ سيئة لفظية مؤقتة، في...، في...؛ وكل ذلك إفصاح عن وهمٍ أننا إنْ غيّرنا المظهر، وقلّدنا أو استهلكنا الإنتاج الحَسَن، تغيّر حالنا واقتربنا من المثال [النموذج، بارادِغْم]، وتخلّصنا من التوتر والقلق، من التخلف والتبعية ومشاعر الدونية والحضارية. هنا اغتصاب بل عُصاب؛ والانقهار هنا مرغوب مرهوب: كل ما هو قائم يعزز ذلك، ويهيىء له أو يخفّف عنتَ مقاوماته الواعية والإرادية. تتحمل الفريسة هنا وزراً، لا تخلو من مسؤولية. والضحية هنا تزيّن لنفسها بلاوعيٍ الوقوعَ بين البراثن. تساعد الجلاد على القيام بعمله. وللقتل هذا معنى مختلف، وللاستسلام أكثر من معنى: فهنا نخضع لقوانين ثقافية تحكم الصراع بين حضارات.

6 ـ اقتبال الأدروجة الأجنبية، بل الخضوع لها باجتيافها، كشّاف عن العوارض لرضّةٍ نفسيةٍ اجتماعية. في تلك الظاهرة العميقة تعبيرات عن رغبةٍ في أن نكون بحسب الصورة التي يطلبها منا المنتج، وأيضاً في أن نغيِّر الجسدَ والذات، المجتمع والأفكارية.

يعلّمنا علم نفس الزي، في المدرسة العربية لعلم النفس ولعلم الاجتماع، أنّ الزيّ رسالة ولغة وإشارة، وأنه عامل يُسهِم في التماهي بالآخر ولا سيما بالقاهرة على صعيد جدلية الخاص والمنتج الخارجي، وعلى صعيد جدلية الماضي والحاضر. ويعلّمنا ذلك الميدان النفساني أن الزيّ يحرِّر: يُنقِذ من مشاعر القلق، ومن الانجراحات والتوتر؛ ذلك حيال الأرفع [أو الأقوى] فعلاً أو توهماً. الزي يكبِّر صورتنا عن ذاتنا، يغذّي نرجسيتنا،

«يرفعنا» إلى مستوى «خصمنا» أو قاهرنا. وينقلنا بإواليات ناقصة إلى حقل مرغوب، إلى فضاء أوسع يغيّر صورتنا عن أنفسنا (مؤقتاً، وهمياً، على نحوٍ غير فعلي. . .) وعن جسدنا أمام الذات ذاتها وأمام الآخر. فهنا مشكلة الأنا في علاقتها مع الآخر؛ والمشكلة علائقية. ومن المبتذل تكرار أن العامل الإنتاجي ينتجها، ويسهم في إنتاجها واستمراريتها. إنّ اسكيمة(*) [شيماء، أُخطوطة] الجسد هي، عند القاع، الموجِّه أو العامل الأساسي في تلك الظاهرة.

7 ـ عندما أرتدي ثوباً يصنعه الأجنبي وفقاً لتصوراته عن ذاته من حيث التعبير والوظائف، أو عندما يتثقّف الطفل بلعبةٍ أنتجها المنتج الماهر، وعندما تجتاف المرأة أدروجةً ازيائية، وعندما أرتدي ثوب الفلسفة الأجنبية وأخضع لأدروجةٍ ثقافية هل أكون أنا نفسي؟ ألا أكون مزيَّفاً بائساً منجرحاً؟ هل هذه الأدروجات، أو هذه السلوكات الأزيائية والفلسفية وعلى صعيد الطعام والأفلام والأفكار، تخضع لمنطق تحتي واحد؟ كان ذلك هو السؤال في بداية مقالنا هذا في سلوك الإنسان العربي. هل لكل تلك السلوكات وظيفة واحدة؟ هل تكشف كلها عن مشكلة واحدة؟ هل هي كلها عوارض أو مظاهر لصراع حضاري، لانجراح قيمٍ محلية، لرغبةٍ متناقضةٍ القطبَيْن بالهوية معاً والتجديد؟ هنا بلا شك إفصاح عن الأَيض، عن الحياة، عن الصيرورة. لكن الإشكالية التي نتعقّبها الآن مختلفة. فنحن نقول: توفّر تلك السلوكات، ابتداءً من الانبهار بالأُدروجة على صعيد الزي ومروراً باجتياف الأدروجة الفلسفية، الاحتماء للذات العربية، والمشاعر بالتقدير الذاتي، والمشاعر بالارتفاع أو المضاهاة حيال القواهر والعواهر. إنّ علم النفس الزي كثير المعرفة، قديرٌ على التعليم والإبانة: ارتداء زيّ القادرين يوفّر الهوامات والتصورات بأننا صرنا جزءاً منهم، بأننا نضاهيهم، بأننا نوازيهم وفي توازن، بأننا منهم وفيهم، بأننا داخل ثقافتهم (راجع: التناقض الحضاري؛ علائقية النحنُ والأنْتم).

8 ـ الثقافة وحدة؛ وهي أُجْموعة سلوكاتٍ ومعايير وأفكار: الزيّ عيّنة، وما يصدق هنا يصدق في القطاعات الثقافية الأخرى. والانبهار على الصعيد هذا انبهار في قطاعٍ آخر، والاستسلام هنا استسلام هناك؛ والانغلاب هنا انغلاب هنالِك. فالتداخل العضوي صفة أساسية للبنية الثقافية الجميعاوية الموحّدة. إنّ الزيّ الوطني لأمة من الأمم ثروة لها، وسلاح، وأداة، وقوة. يقال الأمر عينه بصدد فلسفة أمة، أو خصوصياتها إنْ في الطعام أم

(*) Schéma، شيماءة، نَظَر أولي أو كبير فضفاض (را: الملحق).

في السلوكات أم في المظهر الجسدي أم في التعبير والاتصال.

9 ـ هنا نبلغ منعطفاً، نصل إلى مفترق هو: تلك الخصوصيات التي هي ثروة وسلاح هل هي ماهويات خالدة؟ أهي كينونات أبدية مقفلة على الآخرين؟ ألا تشترك الأمم في خصالٍ وتوجّهات ومشكلاتٍ وطرائق نظرٍ وتدبّر؟ ألا نسير باتجاه الأكثر فالأكثر مما يجمع بين الثقافات؟ فماذا نبقي من سلوكاتنا وماذا ننبذ؟ كيف تكون عمليات الإبقاء والنبذ داخل الدار العالمية للإنسان، تلك الدار الآخذة بالاتساع في دنيا ثورة الاتصال القائمة المتسعة باستمرار؟ تلك موضوعات أخرى، لكنها عديدة ثم هي مفيدة.

10 ـ لكن هل نستطيع تقزيم الظاهرة بحيث نحصرها في مصطلحات محدّدة من مثل: الانبهار، النزعة الاستعراضية، الاستبذاخية، التماهي في المنتِج، مشاعر العجز، عقدة البهجرة؟ هل من الصائب، أو هل هو من اللائق الأخلاقي، أن نختزل الفعل المتفلسِف بحيث نفهمه من خلال فهمنا لعلم نفس الزي في المدرسة العربية لعلم النفس؟ هل هو صائب ردّ الفلسفة العربية المعاصرة إلى ظواهر التناقض الحضاري، وإلى مشاعر منجرجة حيال المنتِج المتغلّب؟

إنّ تعميق دراستنا لظاهرة عينيةٍ، لعيّنة سلوكيةٍ، داخل الثقافة هو تعميقٌ يساعد على التقاط البنية برمتها. فمن السوي أن نزعم هنا أن تحليلنا لمنتوجنا في حقل الغناء، أو في حقل الأزياء والأدروجات الأزيائية، هو تحليل يُسهِّل عملنا التحليلي لظواهر فكرية بحتة كالفعل الفلسفي. وإن شئنا التكرار التلخيصي هنا قلنا: إنّ ما جرى ويجري في دنيا الفن واللباس والطعام يناظر ويوازي ويساعد على التقاط ما جرى ويجري في دنيا الفكر وحتى في الفلسفة. الإنسان سلوك وفكر؛ السلوك والفكر هما الثقافة. النظري والعملي، في نهاية التحليل، وحدة متكاملة. تغييرات كثيرة جرت على صعيد السلوك، وأحدثت تغييرات في طرائق النظر والوجود والمعيار.

11 ـ من علم نفس الأزياء إلى نفسانية الفعل الفلسفي، ننتقل عبر جسرٍ خفيٍّ لكنه متين. ولا نقوم بعملٍ مفارق، أو تزييفي، إذا انتهضنا من الزي أو مما هو عيني ومحسوس كي نبلغ أو نحاول بلوغ المعرفة الواضحة بالنشاط الفلسفي، بالصراع الحضاري، بالواقع الراهن والمرتجى للذات العربية في «دار الأقوياء إنتاجاً وعلى صعيد الاتصال والإنباء». هل نحن اخترنا زيّنا، أو الأدروجات في عالم الفنّ والطعام والكلام والتفكير، أم كان مفروضاً علينا؟ أفي تلك الظاهرة اختيارٌ واعٍ، وقرار تَنفَّذَ بعد الوعي

المُفَكَّرَن، أم انبهار وتماهيات ومحو للذات؟ هل ذلك الاستهلاك الثقافي، للثوب أو للفلسفة أو للفن، فعل حر مسؤول أو هو يتفسر بعوامل التنويم والإيحاء والإعلام والاتصال؟ أهو استهلاك مزيَّف؟ أمخلوقٌ هو فينا ومصطنع ومتعمَّل أم هو عمل؟ هو تَعمّل أو عمل؟ [راجع الزِّيَاوِيَّة].

12 ـ دراسة وجودانية عبدالرحمن بدوي، أو الوضعانية المحدثة عند ز. ن. محمود أو الفلسفة الشيوعية عند حسين مروة، لا تكون كافية إنْ اكتفينا بردّها إلى الظواهر النفسية الاجتماعية الواردة أعلاه. ومن التطفيف والتبخيس للفكر المنتِج، للمحلِّل، ردّ ظاهرةٍ أيديولوجية إلى مجموعة حية متداخلة من الردود على انجراحات أو من المشاعر السلبية أو من الإواليات التكييفية. بيد أنّ الرشدانية في النظر وفي التقييم لا تتحقق إنْ لم نأخذ بعين التقدير تلك المشاعر والانجراحات والإواليات، أو تلك الظواهر النفسية الاجتماعية، أو تلك الجوانب الفِيَّاوِيّة للظواهر؛ فانتهاضاً من هذا المبدأ يتوجب عليّ الدخول إلى الفلسفة العربية الراهنة، بل وأيضاً إلى دنيا الأُمم التي تفكر وتصارع كي تتغيّر وتُنتِج، كي تَنتقل من المعرفة إلى الفعل، كي تنتقل من الإنعمال والتعمُّل إلى العمل، من الانفعال إلى الفعل. . .

13 ـ يرفض الفكر العربي، أو هو ينتقد ويستوعب، أدروجات البنيوية والتفكيكية والعدمية وما إلى ذلك مما يتمركز حول اللاتمركز واللامركز. فالفكر العربي الراهن، في قطاعه الفلسفي على نحوٍ خاص، ينتفع دون أن يتبنّى باستسلامٍ وعدم نقدٍ خطاب الهيديغرية على يد صاحبه أو عبر الممثّلين له اليوم: فوكو، درّيدا، ديلوز وأضرابهم ومن قاربهم من الأُلسنيين أو من العائدين إلى قراءة نيتشيه. فنحن لا نرضى بديلاً عن مركزية العقل؛ أي العقل بعد أن نفهمه ليس كفكرةٍ قائمة بذاتها مستقلة أو كينونية، وليس هو قائداً في أعلى الهرم يُخضِع باستبدادٍ وانفصالٍ الجسدَ والطاقاتِ ومقامات الشخصية وجهازها. ومن النافع، والمفروض علينا «فَرْض عَينٍ وفَرْض كفايةٍ»، الارتكاز على العقلانية، والثقة بالذات الفاعلة[1]، بالمفكِّر والفكر، بالدور الرئيسي للوعي المُفكَّرَن والإرادة الحرة، بالانتماء إلى فلسفة، إلى علائقية اتزانية بين الأنا والأنت في المجتمع. لا تنجح فلسفة لا تؤمن بالذات المفكِّرة، ولا تعي المعتِم والمطمور. ذلك أنّ الإنسان هو

(1) لكن معنى الإنسان، أو الذات، أو العقلانية، ليس هو هو المعنى الكلاسيكي. فهنا الذات تحمل معنى حداثانياً جديداً.

الذي يقول، ويخاطِب ويخاطَب، وهو الذي يفكّر (لكن كلمة فكر هي التي ينبغي إعادة قراءتها)، وهو المركز القائم أو المؤثر والمتأثر بالخلفية الاجتماعية التاريخية، وهو الممثّل للذاتاني الذي يؤخذ في وحدة (وعلاقة تضامنية، وذهابيابية مستمرة) مع العوامل الموضوعية والحقل. فالخطاب لا يعكس آلياً الأشياء والظروف؛ والظواهر لا تعكس الخطاب، أو لا تستغني عن الذات، ولا تشكّل السبب الوحيد الحقيقي للمعرفة والذات والعقل (اللّوغوس) والضمان للحقيقي والحقيقة.

14 ـ تخاف الثقافة العربية من الكُلّياني، من الخطاب الاستبدادي لعرق، أو لأمة، أو لسلطة. كما تحذر من الانصياع لرئيسٍ أو نظام سياسي أو فكري شمّال مسيطِر، أو لمحورٍ متسلّط مطلق. لكن ذلك الخوف لا يتضخّم إلى حد نقع عنده في الاستسلام له، أو في الهرب إلى نقيضه، أو في الحيرة، وما إلى ذلك من إواليات عقليةٍ سيئة التكييف. ولا تكتفي ثقافتنا بميتافيزيقا الحضور، وبالرسمي «والفصيح» والمتشابه والأكثري. لكن ذلك لا يدفع بنا إلى الانبهار بالمختلف والمتمايز، بالمغاير واللامكتوب واللاواعي. نأخذ الواعي واللاواعي في علاقة تضامنية، ندرس لنستوعب ما هو مستور وظلّي ومعيوش، نضع أمام العقل ما هو غير عقلاني طلباً للتخطي أو قصداً للنفي والوعي بالمنفي. وتخاف من المنمّط في القول والسلوك والتعاملية. لكنه ليس كخوف العالَم الشديد التصنع من منَمَّطه: فما هو مسبق وجاهز ومتشابه وقُطعاني، في حقل الصناعة المطتورة جداً، يرتدّ إلى الاليانية ونمط الإنتاج والعيش الذي تخلقه التِّقانة [التكنولوجيا]، والنظام التكنوقراطي، والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي تكرّر إنتاج الناس في تشابهٍ وتماثل وتطابقٍ (على غرار الآلة الصماء). أما المتشابه والمتماثل، الشائع والمقولَب والقوالب، في فضائنا المحلي، فيرتدّ إلى نقص الاليانية وإلى اكتناز الريفانية والبنى الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع المغلق، والسلوك المنمَّط اللامتغيِّر واللامتعيِّن أو اللاشخصي.

15 ـ وأن ينادي الفكر العربي بالاختلاف، لا يعني أن الاختلاف هو الأصل والمطلق، و«المركز» الجديد أو ذو الاسم الجديد، والشرط، والسابق لكل دالّ وكل مدلول، والأصل الذي لا أصل له.

16 ـ ننتقِد أدروجات انتجها الفكر الأوروبي المرهَق، المترف أو المتخَم؛ ترتبط كلها بسياق ذلك الفكر، وتطوراته، وخلفياته الاجتماعية التاريخية ومستقبلياته، بنظرته النرجسية إلى ذاته وبعرقمركزيته وأناوَحْدِيّته. فالعلم، والتكنولوجيا، والعقلانية «الغربية»

ذات الغذاء النفعي والمصلحي والأناني، وعبادة المال، الفردانية، الاستهلاك، اللذة المخلوقة في الإنسان بواسطة الإعلان، الاليانية وعالم الميكانيكا، الآلة أو مَيْكَنة الإنسان والسلوك، العلائقية الجوفاء... كل ذلك العالَم الرهيب المرعِب يسحق الإنسان، ويُبعِده عن الفرح والحرية والتحقق داخل وحدة الأنا والأنت والنحن المنفتحة. تَشيء الإنسان عندهم مرتدّ إلى أسبابيةٍ ليست كلها بعد حاضرة في حقلنا، ولا هي بعد فاعلة أو مؤثّرة في إنساننا وعلائقيتنا ونمط الوجود والتقييم عندنا. لذلك، ومن أجل ذلك، نحن لا نثور ضد العقلانية، ولا ضد الآلة أو التكنولوجيا وما أحدثته في الإنسان والعلائق والقيم. لا تبني فكراً أدروجةُ رفْضِ العقلانية. والتنكّر للذات (والموعى والمفكّر فيه وبه) هو أيضاً أدروجة. إننا نخشى العودة، وإنْ بواسطة دربٍ آخر مختلف، إلى الإيمان باللاعقلاني، إلى الرضى بالأصطوري والمخيول دون نقدٍ استيعابي. نخاف أن توصلنا تلك الأدروجات إلى الغرق الاستسلامي في الانقياد للشروط، للواقع، لما هو غير واثقٍ بالإنسان وحريته أي حيث عقله ومسؤوليته وفعاليته. كأنّ خطاب الهيديغرية، والتفكيكية، وما بعد الحداثانية، والحفرياتية، ردُّ فعلٍ غربي ربما نفعهم، وخفّف من توترهم الفلسفي أورغبتهم في تجاوز واقعهم وفكرهم كما هما عليه اليوم. لكن ذلك الخطاب يبقى أسير فردانية، ونداءً للذاتانية أو للارتداد إلى الذاتاني؛ وهو منتوج مجتمعٍ استهلاكي مفرِط، وتنظيمٍ شمّال كليانيٍ ميكانيكي للعلائقية والإنسان والكل. وهو تعبير عن مآزق ذلك الفكر وذلك المجتمع، ومرتبط بتلك الآليانية والميكانيكية والتسطيح للإنسان. كأنّ ذلك المترفَ قد ترهّل، واختار، وخاف؛ إنه يسعى بجدّية لتجديد الذات: أي للخروج من مآزمه، ولخفض توتره بواسطة البحث عن طريق موعِد ورؤيةٍ مختلفةٍ عن الشائع عنده والراسخ والمُعاش.

الحالة الثامنة: عصاب الفعل السياسي ومرض الثقافة بالكلياني المهيمن

1 ـ الفعل السياسي المرغوب، الدولة المنادى عليها تغدو مُمْرِضة ومريضة:

كانت الحكمة العربية الإسلامية تنادي باستمرار بالسياسية الشرعية، بالمُدن الفاضلة، أي حيث يندمج الفعل السياسي بالفعل المعرفي[1]. ثم كان خطاب الفكر العربي الإسلامي، المندمج بالسلطة العثمانية، ترسيخاً ودعوةً للرغبة الإسلامية الحينذاكية بدولةٍ تحقق استمرار

(1) للمثال، را: النظرية الفلسفية في المدينة الكاملة (الفارابي، ابن رشد، ن. الطوسي، الدّواني...).

القوة والغلبة على حدود النمسا وفي وجه أوروبا. أما الدولة المرغوبة، بعد انفصال العربي عن السلطنة العثمانية، فكانت عبارةً عن السلطة المنظَّمة المنظِّمة التي ترفع الأمةَ إلى المصاف العليا في النظام العالمي. هنا تخيّل النهضويون، واجتهدوا، وانتظروا: كان حلمهم في دولة ذات قدرة جبروتية؛ في أسطورة سياسية تحيل الواقع إلى جنّة الصوفي الأرضية، أو مدينة الفارابي الكاملة، أو مدينة الكرامة الأوليائية، أو الجنّة الإناسية... لكن الدولة المرغوبة، أو السياسة الكاملة المنشودة، بقيت عامل إمراض. وبقي الفعل السياسي المنفِّذ مريضاً.

2 ـ التجربة المنجرحة مع الفعل السياسي، أَمَضّ الأمراض: الكلّيانية وعصاب المتسلّط:

تلاحِظ الثقافةُ الفلسفية العربية الراهنة، أو الثقافةُ النقدية الضرامية، أنّ الدولة التي قامت أو تقوم في الحقل العربي لم تحقِّق طموحات الإنسان؛ ولا استطاعت توفير الاستقلال السياسي الاقتصادي، والإرادة الحرة التنموية والصوت المسموع في الذمة العالمية للفعل السياسي. إن الثقافة العربية، بتاريخيتها وبنيتها المادية الاقتصادية وفضائها، لم تؤدِّ بالسياسة إلى أن تكون استراتيجية، أو فلسفة، أو محقِّقةً للديموقراطية أو متغاذيةً مع الديموقراطية والفكر المفتوح والمجتمع العقلانيّ التنظيم والتخطيط. فما تزال الدولة في مجتمعاتنا العربية، الدولة القطرية، غارقة في التشرنق بعنايةٍ وعناد ضد دولة الأمة، الدولة المنشودة والقديرة على حماية المستقبل العزيز المستقل والموحَّد. ومن جهة أخرى، لا مبالغة في الإشارة إلى أنّ المرض الرئيسي الذي أصاب الفعل السياسيّ عندنا هو الكلّيانية، أو هو نظامُ ما سبق أن رأيناه تحت اسم: الجبار، المسيطِر، الحكم الفردي، حكم الأيديولوجيا الآحادية والواحدة التي تَقمع وتُعمِّم، تكرِّر وتُشَمْلِن بحيث تنفي كل مختلفٍ أو حريةٍ أو قراءةٍ متعددة[1]. هنا يتقدَّم «البطل» مستعلياً، نرجسياً، كليّ الحضور والجبروت والرغبة، متألّهاً أو حاسداً للنبوة وللألوهية.

3 ـ الثقافة السياسية المريضة، سلوك الدولة الكلياني اللاأخلاقي والباتولوجي:

لن نكدّس هنا النقائص، المعروفة والسلهة الالتقاط، التي تستحِقّها الثقافة العربية

---

(1) را: زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية.

التي أسهمت في إنتاج الدولة الكلّيانية والشخص المفرط ثقةً بذاته. لقد سبق أن حاولنا تحليل المشكلة النفسية الباتولوجية للرئيس، تحت اسم عُصاب الرئيس، في مكان آخر: فالرئيس، في نظر نفسه وفي الرؤية التي يقدّم بها إلى الجماعة والمجتمع، كلّي الجبروت، كامل الأوصاف علماً وخصالاً بل وجمالاً جسدياً ومظهراً أو زيّاً. . . نكرر أنّ تلك الحالة باتولوجية؛ فنحن هنا أمام استغلال للموقع، وأمام قهر الآخر، وبذر الانجراحات والجنوحات في الناس والعلائقية والأخلاق. وبذلك تكون القضية هنا أخلاقية: فالمرض الفكري هنا جانب من الفعل السياسي المسيطِر (المتغلّب، القاهر، الآحادي، المتفرِّد)؛ وذاك جانب لا يحجب القول اليقينيّ في أننا أيضاً أمام وعيٍ أخلاقي يجيز اللاسويِّ، والاستغلال، واستخدام الآخرين لمصلحة الذات الأنانية المتضخِّمة. إنّ الرئيس الذي يَقهَر، ويَفرض نفسه طالباً لها التضخّم والاحتكار والمركز الوحيد النافي، مصابٌ بعارض أخلاقي، منجرحٍ أو مرضوض القيم، غير مؤمنٍ بالقيم الخاصة بالإنسان، غير مثقّف. لقد قيل إنّ السلطة تُفسد النفوس أو تعرّض النفوس، المهيّأة أصلاً، للفساد السريع والنتانة والانقفال. لذا، ليس كالديموقراطية واقياً، أو دواء، أو غذاء ووقوداً، وطريقاً إلى المجتمع المفتوح الذي يقود السلطة وتقوده بحيث يتبادلان التناقح والضبط.

جُلُّ ثقافتنا التاريخية والاجتهادية، وليس فقط واقع الحقل المادي، مسؤولة عن عبادةالسياسة، أو عن اعتبارها الملاذ والبطل والمنقذ والحامي الأصطوري السحري للدين والدنيا.

فالدولة هي السياج، والأُسّ، وسبب الوحدة، والموحِّد: لقد كرروا ذلك، لأسباب تسويغية تاريخية، حتى صار موقعالسياسيفي الوعي مقدّساً. إنّ ثقافتنا تلك، بتجربتيها التاريخية ثم «النهضوية» بل وفي قطاعٍ عريض راهناً، تُرسّخ الرؤيةَ الشمولية، وتَستند إلى نسقٍ عام موحِّد: يوحِّد ويتنكر للمختلفِ والمنشق في الجماعة والمجتمع والفكر والعلوم والطبيعة. فالعقل الموحِّد، أو الخطاب الذي يُشمِّل ويضمّ ويشدّ إلى ما هو كليّ وأجمعي ومتشابه ومنظِّم، مِيزة ملحوظة في تلك الثقافة أو في قانونها الأساسي البارز. وإذاً، فذلك ما يهيء المناخ الفكري، والحقل الاجتماعي، للتشميل: أي للنسق وللكل والوحدة والأجمعي. وذاك ما يؤدّي من ثم إلى نسيان الفرد والهامشي والعنصر والنسبي. إن الثقافة ذات مسؤوليةٍ في طغيان الفعل السياسي الكلياني، في الاعتداء على كرامة الإنسان وحقوقه المهدورة داخل المعتقلات والإرهاب والتسييج والعنف. ثم إنّ الإكراه على الصمت والرضى، كما على الموافقة والتأييد للسلطة الكلّيانية، يستدعي الخصائص

الأخرى التي تَصِم تلك السلطة: العنف، الظلم، القتل، أدوات الضبط المُرعِبة. وكل تلك الأوضاع المتعسفة للنظام الكلّياني تستدعي المعروف في ثقافتنا اليوم حول «أبطال» من مِثل: ستالين، هتلر، موسوليني. . .

فالثقافة هنا تُمرِض: تَنقفل وتُقفِل؛ كحال بعض الذين أصيبوا في الحرب اللبنانية. وتسيطر السياسةُ اللافلسفية على المعرفة: إذْ تطلب الثقافةُ هنا من الناس أن يتشابهوا، وينتظموا ويدخلوا في النسق، ويتوّحدوا في الزي والتفكير والسلوكات. وتُعَضّي الثقافة هنا الجسد: تخطّط له، تروّضه، تقوده وتنغرس فيه، تُخضّعه لممارساتٍ تخدمها وتسهِّل لها الإطاعة وعليه الامتثال أي الظهور على نحوٍ منظّمٍ في صّف واحد، وانضباطٍ، وتشابه مع الجميع. ومسؤولية ثقافتنا هنا غير محلّلةٍ بعد: فالكاتبون الذين يغرسون أو غرسوا أيديولوجياً الفعل السياسي الكلّياني والسلطة الفردية الآحادية، أو الذين تغاذوا مع تلك الأيديولوجيا، يتحملون مسؤولية أخلاقية؛ وليس فقط مسؤولية فكرية اجتماعية. ذلك لأنهم كوّنوا، وحضّروا أو مهّدوا، وشرعنوا وبرّروا. . . ولعل الانتقال من الفعل السياسي الخِلافتي، والرؤية الفقهية المعهودة للسلطة، إلى الفعل السياسي الكلّياني أو حيث الحكم الدكتاتوري الفردي، كان عملية سهلة في الفكر العربي وواقعنا السياسي الراهن. فذلك الانتقال يسير وسهل الحصول، لأن المرور هنا يكون من فكرٍ فقهي كلياني شمّال إلى فكرٍ راهن يتغذى بخطاب التوحيد والعقل الموحّد والنسق العام الجمّاع. ففلسفة الفارابي، وأنداده من أخوان الصفا حتى ابن رشد ونصير الدين الطوسي والدواني، كالقطاع السياسي في علم الكلام والفقهيات، وكقطاع الآدابية والتعاملية للسلطان وأدب الحاكم (قطاع المرايا السلطانية)، كلها قطاعات نَمّت وتنمّي خطاب النسق، ومقال التجميع للأفراد، ومنفعة الهيمنة من رئيسٍ «فاضل» على الدولة والثقافة. وفي كل تلك القطاعات، ذات القانون المعرفي الضّمني الواحد المتشابه، يُغيَّب الفرد أو يعادى ويُجهَّل. وتُشَرْعَن السيطرةُ عليه وقيادته. الكليانية في الثقافة والكليانية في السلطة تتعاضدان: تقوم بينهما علاقةٌ تضامنية؛ وليس علاقةَ سببيةٍ خطّية ميكانيكية، إنهما يتغاذيان مع حقل اجتماعي تاريخي أبوي قمعي.

بَنَت ثقافتُنا النمطيةُ، ثم في تجربتها الاجتهادية الحضارية الثانية، نظرةً دوغمائية مقفَلة للفعل السياسي. فقد جعلنا من السياسي أصطورة وصنماً وجبروتاً مطلقاً؛ ومن الدولة جهازاً لاحدوثياً ومعبوداً فوق النقد والتحليل والوضعِ أمام السؤال والعقل؛ ومن التمرّد على الكلّياني أو «الخروج» على الشائع والسائد والمؤسَّس [المألوفيات] فعلا

بدْعوياً وخرقاً لكل مقدّسٍ ومحرَّمٍ أو محظور. إنّ القهر الذي يمارسه الفعل السياسي «الجبّار» (الأطرون، بحسب ما ترجمه قدماؤنا للكلمة اليونانية التي تعني الظلم والتفرّد بالسلطة عند الحاكم الواحد) هو قهر أو تعسّف موجود قبل ذلك في فكرنا؛ ومن بعد فهو أيضاً قهرٌ للفكر. فالحلقة مقفلة: كلاهما يعيد إنتاج الآخر. لا تستطيع الأيديولوجيا الواحدية أنْ لا تقهر؛ ولا تستمر إنْ لم تقمع التغيير والانفتاح والمجتمع المنفتح[1]. لقد أكثر الراهنون من التشهير بالنازية والفاشية والستالينية وأنظمة السياسة الكليانية والاستبداد الفردي. إلا أنّ الثقافة التي كان يجب أن تكون هي تلك التي كان يتوجب عليها أن تقاوم، وتتمرد، وتُحلِّل وَتَنتقِد. فالثقافة التي توجد بين النظام السياسي الاستبدادي والفرد، بين الحاكم الفردي والمحكوم، هي ثقافة أو علاقة مريضة وتُمرِض. الوقاية هنا، كالعلاج، مسؤولية أخلاقية، فِعل فلسفي، إيمانٌ بالإنسان. والكفر بالأمراض التي أوقعتنا فيها الدولة العربية يجب أن لا يقودنا إلى الكفر بالدولة كسلطة ومؤسسات أي إلى الفوضى واللاسلطة واللادولة. نقصد إلى التصحيح: أي إلى المزيد من الديموقراطية المتنوعة؛ وإلى رفض تقنينِ العنف، وشَرْعَنَةِ الجور أو الاعتداءِ على المواطن والقيم. كان الفكر العربي، في القرن الماضي على نحوٍ خاص، يتوقع من الدولة أن تحقق التكييفانيةَ الإسهامية التي تعيد الأمة إلى موقع الريادة في الدار العالمية للأمم. لم تَستطع الدولة أن ترفعنا إلى مستوى «مدينة الأولياء»، والسلطة السياسية في مجتمعاتنا أعجز من أن تحقق لمحمد عبده، مثلاً، ما رجاه منها وما أسقطه عليها من أُمنيات. من جهة أخرى، أقسى وأشد إيلاماً في الوعي العربي، فقد صارت الدولة كلّيانية، غولاً حديثاً، قمعاً، خطاباً أيديولوجياً جائراً، إلغاءً للحرية والتنوع. وشَرْعَنت العنف والدكتاتورية، خَلْقَنَت [جعلت أخلاقياً] التوحيد القسري لأفرادها أو الشُمْلَنة فيهم وإقامة النسق... لذلك جرى خَلْقُ الشبيه والمتواجِد، وإقامةُ السدود بوجه الفرد وحريته، وتعزيزُ الأجهزة السلطوية المستبدة، وتمتينُ الاستقرار للقائم والنظام المؤسَّس.

ثقافة الإنسان المعاصر هي، إذاً، مسؤولة عن الأنظمة الكليانية. وفَضْح تلك الثقافة خطوةٌ ضرورية في سيرورة نقد تلك الأنظمة السياسية: فنقد العقل، أو الفكرِ المحرِّك والثقافة المغذّية، للنظام الكلّياني، لا يقل أهمية عن نقد الواقع الاجتماعي الاقتصادي (البنى المادية، الحقل، الشروط التاريخية، أسباب التخلّف الفكرية والاقتصادية...).

---

(1) تقدم التكنولوجيا الراهنة، وليس فقط ثقافتنا العريضة،تحليلاتٍ مُخصِّبة لانغراس مطوّرات السلطة (الفكرية والسياسية) في الحقل الاجتماعي الراهن.

أما العلاج للنظام السياسي الكُلّياني المُشَمْلِن، ومن ثم لجانبه اللامنفصل أي لسياسة التفرّد وللمتغلّب، فيكمن في تضافر تطوير البنى المادية الاقتصادبة مع أعاصير الفكر ومع التعمق الاتساعي لحقوق المواطن والمختلِف والمهمَّش.

الحالة التاسعة: البدويانية والريفانية

1 ـ الثقافة التكييفية، أو الثقافة المرغوبة الإشفائية:

خصيصة الإبداع التكييفي غير خاصه بأمّة، أو بعرق، أو بحضارة وزمن. فكل الثقافات، كما مرّ، تستطيع التطوير والاغتناء، وتمتلك القدرات على الإسهام والتجديد. وتتصف الثقافةُ العربية الراهنة بالغنى والاندفاع، وتَظهَر عندنا الأعمال الفكرية والسلوكات التي تتميز بالدقة والمثابرة والدأب. فهناك الرغبة الكفاحية المخطَّطة، والجانب الذي ينقّب ويحلّل بصبرٍ وصرامة؛ وهناك أيضاً الانطلاق والإنتاج الغزير، والسيولة والتدفق في الأفكار، والتدقيق في اكتشاف العلاقات بين الظواهر، والجِدّة والأصالة والمرونة؛ وهُنالك النمط الإنتاجي للفكر والمعاني انتهاضاً من تأمل الذات وتحليلها، والنمط الذي يحلّل الطبيعة ويسعى لتوضيح العلاقة الراشدة معها، والنمط الذي يُفاعِل ويحاوِر ذَيْنك التوجُّهين. وفي الدّفق الثقافي العربي الراهن، في النهر المجدِّد المتجدِّد، نلحظ تياراتٍ متصارعة ناجمة من دافعيةٍ اجتماعية تاريخية (ومستقبلية، أيضاً) شديدة الغنى والإضرام. فحتى ثقافة المعدَمين، والثقافةُ الزراعية، تشهد كلّها تطوراً هو في هذا الجيل من السنين أكثر وأعمق مما جرى خلال مئات السنين الماضية. فباستمرارٍ تتخلخل تلك الثقافات، وتعيد تعضية ذاتها للتكيف والاستمرار: لتغطية المواطن، من جهة؛ وبسبب سرعة تطورها من حيث البنى والوظائف، من جهةٍ أخرى.

تنكفىء الثقافة ـ الموجَّهة لبناء المستقبل الآمن الإسهامي ـ على ذاتها كي تتحرر من العوامل المَرَضية: من القَسْريات والعوارض أو الفُكارات. فمن تلك العلائق والبنى، أو من التراكيب الاجتماعية الاقتصادية ومن الأفكار والسلوكات، الواجب نقدها واستيعابها، نذكر:

2 ـ التوجّهات أو المواقف البدويةُ النزعةِ والرؤية، البدويّانيةُ المترسِّبة:

حاجة الثقافة المستقبلية الاستباقية إلى الطلاقة والأصالة، إلى المرونة والدقة والتكييف الإسهامي، حاجة لا تُشبَع إنْ لم نضع أمام الوعي الناقد، والعقلانية التحليلية،

رواسبنا المنتمية إلى الثقافة البدوية أو إلى الصحراوانية (الرؤية الصحراوية البدوية للوجود والعقل والقيم) في الكسب والدين والاستجابة، وفي العصبية والعشائرية واللاإنتماء للدولة أو للاقتصادي الراهن البعيد عن الطبيعي والبسيط.

رأينا، في الأجزاء السابقة وفي الأولى منها على نحوٍ خاص، سلوكات وأفكاراً منمَّطةً لا تفسَّر إلا بأنها وليدة مجتمعٍ بدوي: إنها رواسب وقيمٌ صحراوية تتغاذى مع الحياة والفضاء لعالَم الصحراء، وليس لعالَم المواطن المعاصر ذي الصحة النفسية الاجتماعية الراشدة، والشخصية المتجددة الابتكارية. نستدعي للمثال بسرعة وللتحليل: العلاقات أو الانتماءات القبلية والعشائرية. فهنا نلقى التوجّهات التي تعادي الوطنية، والديموقراطية، والمجتمع الذي ينهض بعيداً عن العصبية البدوية المنقفِلة. وتتحكّم البنى القبلية، والتعصب الضيّق المعادي للأمة؛ فتنجرح ثقافة الإنسان المعاصر حيث كرامته وحقوقه الأساسية وطرائقه في الإنتاج والعيش، وفي الفعل السياسي الديموقراطي والعقلانية.

تتغاذى قيم أخرى، بدوية الروح والطابع والوقود، مع نمطٍ اجتماعي معيشي خاص بالبدوي. نقارب هنا، بعد النقد واستيعاب التعميم والوثوقية والاطلاقية في الأحكام، تحليلات ابن خلدون[1]، وابن الأزرق[2]، للبدوي والعربي. وبذلك، فإنّ الثقافة التكييفية، استناداً إلى تلك التحليلات وإلى الدراسات المعاصرة لظاهرة العيش البدوي[3]، تُلحِف في التشديد على الانتقال السريع الحضاري إلى قيم المدينة وروحها، إلى الرؤية الحَضَرية للإنتاج والعقل والقيم. فالتقسيمات القرابية البدوية، التي تنظِّم الجسدَ الاجتماعي الواحد إلى عشائر وقبائل وأفخاذ، وطرائق التعبير أو التوصيل (اللغوية وغير اللغوية)، والاصطوريات والقيم وطرائق العيش والتدخيل والتدامج، كلها تقسيمات وطرائق ما تزال حاضرة في وعينا ولا وعينا. البدويانية هي إعلاء القيم العصبية التي رأيناها أعلاه، ثم إعلاءٌ للتمسّك بأحكامٍ تعطي مكانةً أولى لميولٍ نحو الشجاعة والفروسية،

---

(1) ابن خلدون، المقدمة (دار الكتاب اللبناني،بيروت، ط 3، 1967)، صص 262-170. تشوب تحليلات ابن خلدون، في مجال البدواة والعرب، تعميمات قاسية لعل من أسبابها تجارب حية، وذكريات أليمة، ونقص في الدقة تجرح مصطلحاته ومرجعيته وصوره اللاواعية.

(2) ابن الأزرق، بدائع السلك. . . (تحقيق النشار، بغداد، 1977 و1988)، ج 1، صص 63-64؛ ج 2 صص 280-282.

(3) را: محمد المرزوقي، مع البدو في حلّهم وترحالهم، تونس، الدار العربية للكتاب، 1980.

نحو الاعتداد بالرجولة والمروءة والمرأة والحصان والسلاح (معايير معروفة في الأدب الجاهلي)، نحو الغزو والحرب والافتخار بالبسالة والسيف. ويكشِف الأدب العربي المنوالي عن قيمٍ بدوية أخرى توجه السلوك والفكر والإنتاج إلى فضائل الكرم، وإلى النجدة وقرى الضيف أو إكرامه، وإلى «الحرية» الفردية (البدوية)... فالحفاظ على «الكرامة»، وإباء النفس والتشظّف، ورفض اكتساب الرزق بالعمل اليدوي أو بخدمة الناس وبالإنخراط في وظيفة حكومية، قيم بدوية (أو سلوكات ومعايير) يتوجّب علينا وضعها أمام التحليل، وإخراجها من اللاوعي ومن تجاربنا الطفلية الحاصلة في ظروف عتيقة قديمة، واستيعابها. لقد أظهرت دراساتُ هذه الموسّعة بجلاء ارتباط تلك القيم بواقعها المادي، وفَسَّرت السلوكات البدويةَ بنمطِ العيش والتدخيل والتعامل مع المحيط القاسي، وحلّلت التغييرات القَسْرية التي تسربّت إلى البنية البدوية أو الثقافة البدوية في مجتمعاتنا المعاصرة. وتساعدنا المستقبليات على فهم البدويانية الراهنة، وعلى المُمْرِض في تلك الثقافة المعادية في قسمٍ منها لروح المعاصرة وللتكييفانية المنادى عليها، وعلى السعي لتنقيح أدوات التغيير التي سعت في هذا القرن لتجاوز الوضع البدوي (الحالة البدوية) في الثقافة العربية ومجتمعاتنا الانتقالية والضرامية الهادمة معاً والتعميرية. ينفعنا جداً العمل على استكشاف «اللاوعي البدوي» في قيعان شخصيتنا وثقافتنا، وعلى التكسير والإلغاء للقيميات والأيْبِيّات التي تغذّي الطرائق الصحراوية في العيش والعلائق والنظر، وعلى استيعاب اللاعقلي والتجزيئي والعشائري في تلك الطرائق العاجزة عن تحيين المعاصِر وما بعد المعاصِر في وعينا وسلوكنا ولغتنا وتواصلنا مع الآخرين.

3 ـ كلمة سريعة في التفسير الاجتماعي الاقتصادي للخطاب البدوي ولا وعيه، لحقله وإعادة تأهيله ثم لتثميره في المستقبليات:

إنّ البدويانية في المعرفة والفكر هي: الرضى بالحرف، والتلبّث عند النص الظاهر أو عند السطح وما هو بادٍ غير مخبوء ولا معقّد، والرؤية الآحادية والمتشددة للأيديولوجيا. وهي، في القيميات، ترفض التعدد والتدرّج (فمن ليس معنا هو ضدنا)؛ وتعزِّز السلوكاتِ القدرية أو الاستسلامية أمام جبروت الطبيعة والقواهر. قد يفسِّر المجتمع البدوي، تسهيلاً للتحليل، اقتصادياً (تدخيلياً): فالصَّبْر، فضيلة البدوي الكبرى. ذات منشأ اجتماعي جغرافي. وكذا يكون أيضاً تفسير القدرية أو الاستسلام للقضاء والقدر، والقناعة، والتعفّف، والنجدة، وإكرام الضيف، والاكتفاء بالقليل. لا تكفي تلك السببية لتفسير الخطاب البدوي؛ ولا هي سببة آلية خطية تكفي لتغييره.

تَغيُّرُ الظروف يُغيِّر في القيم؛ والبدويانية في التفكير والتدخيل والسلوك والعلائقية اكتفاء بالمسطَّح والمبسَّط أو الظاهر والقليل الذي يقيم الأود. لكن المجتمع أعقد؛ والحضارة ظواهر كثيفة متشابكة وغزيرة لا تستطيع البدويانية حيالها إلا الزوال، أو الهجوع الذي تقتله أمواجُ الحداثة في الدولة وضروراتُ الغداتية الضِّرامية. والإسراع في استيعاب الخطاب البدوي، ودمجه في مجتمع المعاصَرة وخصائصها، يفرض الإسراع في تغيير الشروط المادية الاجتماعية: نمط التدخيل، حقول التحرك، فضاء القيم. وإعادة تأهيل المواطن البدوي غير معقّدة: ينفعنا هنا الحذر من مبالغة ابن خلدون، من جهة؛ ومن التبسيط لعمليات «غسل الدماغ» لسلوكٍ تاريخي، من جهة أخرى. فزحزحة التخوم بين البداوة والريفانية والنمط الصناعي (الناشط في الحَضَر) عملية ضرورية؛ وفعلٌ حضاري يحدِّد المستقبلَ ويلوِّنه.

4 ـ ترسّبات الريفانية وتحكّمها اللاواعي والواضح في الوعي والسلوك:

هنا أيضاً يتغاذى نمط اجتماعي اقتصادي معيّن مع نمطٍ فكري قيمي معيّن. والريفانية، أي الرؤية الريفية للقيم والنظر والتدخيل، عائق أمام الحداثة في البنى المادية والفكر: أمام الحداثانية في الدولة والمجتمع والمواطن أي حيث التكييفانية الخلّاقة الشّمالة التي نسعى إليها. تغذي فينا ثقافةُ الريف تياراتٍ أصولانية، وحركاتٍ متعصّبة، وتدخيلاً لا يرقى إلى النمط الصناعي بكثرة إنتاجه ودقته، بعلميته وصرامة تعضيته للزمان والمكان والعلائق، باستعماله الأنظم للموارد والطاقات، بعقلانيته في بلوغ المقصد وتحليل المناهج أو الأجهزة.

تتفسّخ ثقافةُ الريف العربي برغم أن 50-60% من العرب يقطنون الأرياف، ومدُن التنك (أو الأوساط الريفية) داخل المدن. والقطاع الريفي في شخصية الحضَري بارز متحكم. لكن تتطور هذه الشخصية باتجاه الامتصاص التدريجي للسلوك المديني في التدخيل، والتعاملية، والقيميات؛ وتغتني وسائل التعبير، وتخفّ سطوة المعهود، وتقوى الديناميات التغييرية والثقة بالمؤسسات والدولة. فتضعف التبعيةُ حيال القواهر، وتتكسّر الذهنية الانفعالية ويزداد تأثير: الانفجار السكاني، والتعليم المدرسي، وعوامل الاتصال العالمية، وسحر الديموقراطية وحقوق الإنسان، والاتزانية بين موقعي السماء والأرض، بين البُعدَيْن المتعالي والعياني، العقلاني واللاعقلاني، الثابت المتغير. . . ويبدو أنّ الإنسان الريفيَّ القيم والرؤية ـ في الريف كان أم في تجمّعات الفقر داخل المدينة ـ هو

الأكثر عرضةً للانجراحَ حيال القواهر من طبيعةٍ ولقمة وسلطة، وحيال العلائقية الارضاخية الـرضوخيـة. وهو الأقـرب إلى المعهود، والأكثـر رعـايـةً للرمـزي والأوليـائي والاعتقـادي والإيماني، والأكبر تمثيلاً للمعيوش واللاامتمايز والعاميّ. . . وهو الأكثر تفاعلاً مع التعاملية اللاتبادلية أي مع عـلاقة الـدم أو القربى، والعضـوي. . . ونلقى عنده الثقـافةَ المنـوالية، والتجانس الأبرز، والتغيّرات الآخذة شيئاً فشيئاً بالحدوث والانغراس والنمو. ومـا دمنا نثق بأن الاكتشاف الذاتي للذات، وعمليات النقد الذاتي، طرائق ضرورية للتغيير والتخـطيط، فإننا بلا شك مجبَرون هنا على التفتيش عن تعميمـاتٍ وخصائص سلبيـة موجـودة بوضـوح في شخصيتنا المنوالية القاعدية. وحالتئذ نجيز للنفس تشخيصَ عدّةٍ سلوكاتٍ وأفكار تهدم في المعافاة وفي الثقافة الاتزانية التكييفيـة. وهكذا فعلينـا هنا أن نستـوعب القيم الزراعيـة التي أكثرنا، في هذه الموسّعة، من التنديد السلبي والفاتر، بالنـاقص والمسيء، بالقهـري واللاواعي، فيها. وقد يُشكّل نمط الامتلاك للأرض[1]، أو نمط التدخيل، تمهيـداً لمعرفـة رؤية الريفي للوجود والقيم. كما رأينا في الجـزء الأول من هذه المـوسّعة الكثيـر والجارح من تلك القيم، من مثـل: قيم العـائلة الممتـدة وكَمْلَنـة الأمّ، قيم الأوليـائيـة، قيم التغنّي بالطبيعة وتمجيد الأرض والخصوبة والمطر (الضّرع والـرُّضْع والعِـرْض)، سيطرة المعهـود والتقليـدي أو الأعراف والشعـائر والـرسوم. . . والـريفي يتفق مـع البـدوي، بسبب قسـوة الطبيعة واختلاط اللقمة بالدم والعَرَق، على تمجيد فضائل مثل: الصبر، القناعة، التعاون الظرفي، الكرم، والافتخار بالشجاعة والأسرة، المحافظة والتمسك، التحمّـل، القدريـة. والمعبِّـر هنا هـو عمليات التـرميم التي يقوم بهـا بعضٌ من الفكر العـربي المعاصـر، عبـر سيرورة إعادة النّظر في الذات، للقطاع الريفي والبدوي، للغزو وللصحراء[2].

---

(1) فسّرنا في مكان آخر، وفق علاقة تعاضدية جدليةٍ أو أقمنا موازاةً بين قطاعات الشخصية وأنماط ملكية الأرض وأنماط الفعل والقرابة. فهناك الملكية الخاصة، وهي تقـابل الأنـا في الفرد؛ ثم هنـاك قطاع الأوقاف، وهذا يقابل الأنا الأعلى أو المساحـة المعطاة للدين والمجتمـع في الشخصية. أمـا المشاع فهـو خاص بـأهل القـرية جميعـاً، وهـذا إذا انتقـل إلى الـداخـل دلّ على الموات في الأرض أو على المهجور والبور واللامتعضّي في جهازنا النفسي.

(2) ربما لا يكون بعيداً عن النـافع والسديـد الإشارة هنـا إلى أن في أصل الغـزو عند البـدوي (والوأد، والشعائر كالوقوف على الأطلال، والـرحلة إلى الصيد، إلـخ) معتقـدات، وظلّيـات صار ممكنـاً اليوم تحرّيها. يُلفَظ الحكم عينه بصدد عدم وجود الدولة، أو الـدولة الـواحدة المسيطِرة، في المجتمعات والتواريخ العربية الإسلامية.

5 ـ بنية الخطاب الريفاني التاريخية، استخراج اللاواعي والمُعيِتم والجارح أو اللامكيَّف، إعادة التأهيل، الاستيعاب والتثمير:

يبدو الخطاب الريفاني، بقيمه الزراعية وطرائقه في الإنتاج والعيش والعلائقية، مثخناً بالانجراحات والخلل ونقص التكيّف مع خصائص الشخصية المعاصرة وشروطِ توفّر الصحةِ النفسية للذات العربية داخل الدار العالمية الراهنة والمستقبلية. ففي الواقع، وفي التحليلات الكثيرة للفكر الريفي العربي، يتصف القطاع الريفي في حياتنا الراهنة، بالتحرك والتغذّي تبعاً لخطوطٍ عريضة مناقضة للنمط الفكري الاجتماعي الخاص بالمجتمع المرغوب أي الكثير الإنتاج، والفائق التنظيم والاستغلال لطاقاته وطموحاته، والقائم على العقلاني والمنظّم والمُمَنهَج، وذي النموذج المثالي (بارادغم) الخاص والمستقل.

أ / فالزراعة ما تزال مهيمنة، والسلطة شبه إقطاعية، وقطاع الخدمات هزيل[1]. وإنتاجية الفلاح تقلّ إلى حدّ مخيفٍ عن إنتاجية الفلاح في حال المَكننة والتنظيم والحداثة؛ كذلك هي أيضاً هزيلة مردودية الأرض، أو البقرة، أو الشجرة، أو خلية النحل، وحتّى الزَّهرة.

ب / ما يزال التفكير الريفي، في معظمه وبنيته العامة، منمّطاً محكوماً بالجاهزية والقصور. فالثقافة الريفية هي الأكثر استسلاماً، كما سبق أعلاه، إلى الانفعالي والمخيول، إلى المسلّمات واليقينيات، إلى الثوابت واللامتوتر وحيث اللافجوة والرُّكونية، واللامتنوِّع... كما سبقت الإشارة إلى ما يعطيه الريفي من قيمة كبرى لقيم القلب والزراعة التي تتحكّم بسلوكاتٍ حول المرأة والعِرْض والضرع والرضع، حول العار، حول الشرف... ويشكو السلوك من خصائص من مثل: لا دِقّة، لعن، الاسراع للقسم، سوء استعمالٍ للزمن والمكان، ثقة بقدرة اللفظة وسلطتها على الخلق، انغلاق ونفور من التجديد. ثم إنه صار اليوم معروفاً التأثير السلبي للانفجار السكاني القائم داخل ثقافة محددة؛ والباحث عن شروطِ ملائمةٍ للتنظيم العقلاني في مجال العائلة وعلى صعيد المجتمع والإنتاج والتوزيع. وبكلمة ملخّصة، تعيد ثقافتنا الريفيةُ إنتاجَ الفكر والحياة تبعاً

---

(1) را: ما يُكتب حول نمط الإنتاج الخراجي. نهتمّ هنا فقط بالنمط الفكري الاجتماعي الموازي أو المغطي لذلك النمط الإنتاجي. فمما يساعد على تفسير الفكر والمجتمع معرفة وسائل الإنتاج وعلائقه.

للنمط الذي لم يَعُد اليوم صالحاً للتكييف، وتتغاذى بتفاعلٍ جدلي مع شروط اجتماعية مادية لا توفّر الاتزانية أو اجتياف خصائص النمط المعيشي الحضاري المعاصر (والضروري من أجل المستقبليات، والغداتية). والثقافة العربية الكلية محتوية على تلك الثقافة الريفيةِ التوجّهِ والنمطِ والبنية. ومن هنا، فإنّ معوّقات كثيرة تنبع من الخصائص اللامؤهِّلة أو السلبية التي تَضُخّها الريفانية: محدوديةٌ في الاهتمامات، تغذيةُ الشفهي والإناسي والمسلَّم به، تسلّط المرجعي الوثوقي والمعهود، تقيُّدُ أكثرية المواطنين بقيم غير موجَّهة أو غير مستغَلَّة باتجاه صنع المكوك الفضائي، والاستقلال الإسهامي، والشخصية المعاصرة المتجددة باستمرار وتفاعل مع ثورات العلم والاتصال والتكنولوجيا. إنّ إستخراج ما يرتد إلى الريفانية، في اللاوعي وفي الشخصية الواعية والذات المفكِّرة، عمليةٌ منتِجة وضرورية: فتلك المعرفة مدخل إلى تشخيص المَرَضي، وأداةٌ في تغيير الظروف والتفكير، وشرط من شروط النضج والاتزانية، وخطوة عملاقة نحو معرفة الواعي والسقيم والظلي.

الحالة العاشرة: حالة تصلّب مرضي أخرى: الفكر المتعالم والمتفاصح و«المهيأ له»

1 ـ الثقافة المريضة بالتعالُم، بما سبقت رؤيته أو معرفته:

يتلّخص الباتولوجي هنا في أنّ الصابر (الثقافة المضطربة، الشخصية المتصلّبة بموقفها) يؤكد، بلا أدنى شكٍّ أو لَعَلِّيةٍ، أنّ القرآن (والأحاديثية، أحياناً) قد سبق العلوم الراهنة؛ وأنه أشار إلى ثمرات العقل التجريبي، والمناهج الوضعية، وإنجازات التكنولوجيا. هنا يستدعي عمل محمد عبده، ثم كثرة من الذين يفسّرون بعض الآيات تفسيراً يجعلها محتوية أو مستبقة أو متوقّعة هذا الاكتشاف العلمي أو ذاك (الذَّرَّة، السَّفَر إلى الكواكب، الجراثيم...). وهناك جانب آخر لهذا الفُكار [أو الثُّقاف]: فقد زعم كثيرون، وابتداءً من تجربة القرن الماضي، أنّ التراث العربي الإسلامي سبق الفكر الأوروبي إلى خطاب الديموقراطية، ومقالِ الفكر البرلماني أو الممارسة الانتخابية الأوروبية، وخطاب الأوروبي في العقد الاجتماعي (أو العقد بين السلطة والمحكومين)، وفي ممارساتٍ إدارية ومالية وقضائية كثيرة، وفي مجال حقوق المواطن، إلخ...[1].

(1) لم نفصِّل، فقد مرّ معنا ذلك الحال الاختلالي. قا: علم المصطلحات المقارنة.

2 ـ هوس التمطيط والانتقاء، الشخصية المتصلّبة والنمط المعرفي التخيّلي:

يبدو الصابر سجين مقولات محدّدة تتحكم به بقوة ووثوقية. تقوده أفكار مسبقة، جاهزة، متراصّة شديدة الضغط على عالَمه الواعي واللاواعي، على سلوكه وقيمه. السلوك هنا استعراضي: يوّد إظهار الأبهة، يتظاهر بالقوة والبذخ. إنه نرجسي، ومحكوم بانشطار نفسي اجتماعي: فهو يرى الخير في جماعته مخلِصاً ومتصلّباً، ويُلقي المرذولَ على أخصامه. فحيث أننا أصحاب الحق وأهل المعرفة والأرفع، فإنّ غيرناهم أدنى. وسبقناهم خطاباً وممارسةً إلى ما يعتزون به اليوم، وما يستعملونه ضدنا أو لاحتلالنا والتفوق علينا. هذا الموقف اللامَرِن، في التكيّف مع المتحدي الأوروبي (علماً وتكنولوجيا، أفكاراً وحضارة وفلسفة سياسية راقية)، يسهّل الاستقرار المؤقت والاتزانية الوهمية. ثم إننا، في هذه الحالة، قريبون جداً من حالات منجرِحة أخرى: الأصولانية، بعض السلفية المحدثة، الموقف الشعبي تجاه الأوروبي الكافر (المادي، الملحد، الفاسق...). وفي جميع تلك الحالات من الثُّقاف فإنّ المخيال [المتخيَّل] هو المسيطِر. ويتحول الرمزي (الاعتقادي، الإيماني) إلى القيادة بتصلّب وعنادٍ ونكران للواقع، ويقودنا ما هو نفسي؛ بل إنّ النفسي يغدو هنا واقعاً، ومؤثّراً، وعاملاً أساسياً. ويتسلط على الشخصية الاصطوريّ واللاعقل، وما هو معتِم وسحري وغير معرَّضٍ لأنوار العقلانية أو لمنهجيةِ العلوم الوضعية، أو للظهور أمام الوعي المُفكْرَن. والصابر هنا فريسة اتجاه واحد، وايديولوجيةٍ آحاديةٍ قسريةٍ ترفض تعدد المعاني وغنى الحياة والنص والتاريخ. والانغلاق هنا مطبق، ويُمَحْوِر حول الذات الجماعية، ويُضعِف القدرات على التكيّف مع الواقع والمعاني الجديدة المتعدّدة. وهكذا نلخّص تلك الثقافة بالإشارة إلى أنها غير حرة: يصعب عليها أن تكون ديموقراطية؛ وتميل باتجاه تعزيز المعهود في تعامليتنا وأفكارنا وسلوكاتنا وتوجهاتنا؛ وترفض تاريخية الفكر والعلم والتكنولوجيا. فالقديم هو الملاذ للشخصية، ومرجع وحيد لها: به تستقوي، ويتسلح الصابر بوقود الغابريات في فعله السياسي أو في التقييم والتوجّه.

3 ـ اختلال قوة التحكّم والضبط في سلوكه وتعامله مع الآخر والمستقبل:

يوفّر غرق الصابر في النّحنُ إحساساً بالاطمئنان من جهة؛ وقدرة على مواصلة

الكفاح الايديولوجي ضد المهاجِم ـ من جهةٍ أخرى. وهكذا، فإنه كلما ازداد الابتعاد بين المرغوب والواقع، بين الذات المثالية والذات المؤسَّسة القائمة، ازداد الانغلاق. تزداد سلطة المقولات المرجعية والاعتقادات والتصورات، أو سلطة الأفكار المسبقة والاستحواذية والقسرية، على الصابر كلما بدا الحقل عدواً لهذا الصابر أي بازدياد اللاتوازن والتخلخل بين الأنا والحقل. كما يزداد إسقاط الحسنات أو التلميعات على التجربة الينبوعية لتغذية التصورات الجميلة المكيَّفة للمستقبل الفكري والاجتماعي.

طريقة التفسير، أو طريقة القراءة، سبق أن أرجعناها إلى ظاهرةٍ نفسية تجعل المرء يظنّ أنه سبق ان رأى رجلاً هو أمامنا للمرة الأولى. فالذي يجعل من الفطرة مثيلاً (أو قولاً سبّاقاً) للنظرية في العقد الاجتماعي هو شخص يظن أنه سبق له أن رأى ذلك القول، أو سمع به. وأهل الشورى، أو أهل الحلّ والربط، أو الطير الأبابيل، مصطلحات مختلفة عن البرلمان الأوروبي، أو النائب البرلماني المنتخَب، أو الديموقراطية، أو الجراثيم الحاملة للعدوى. . . هناك شَبَهٌ غائم بين الخطابَيْن، أو أنّ تفصيلاً هنا يشبه تفصيلاً (أو عاملاً جزئياً) هناك. والإنسان الذي يكون قد قرأ أو سمع عن الشورى يُسقط ما يراه هنا من أجزاء أو تفصيلاتٍ على ما يشبهها من جزئيات أو طفائف هناك. فالقراءة هذه إسقاطية: إننا نعمّم؛ نقرأ الأجنبيَّ الراهن وفق منظورٍ ذاتاني، خاص بنا، ملوَّن بثقافتنا ولا وعينا. كأنّنا لا نقرأ نصّنا التاريخي في سياقه الحضاري؛ كما أننا لا نقرأ النظرية الأوروبية في قرائنها التاريخية أي ضمن الشروط المنتجة لذلك الخطاب أو المنفتحة عليه والمتلازمة معه[1].

4 ـ الايجابيات في السلوك العيادي والجهاز المعرفي للتفسير المهووس بالإسقاطات، وبما هو «تقريباً»، وبالتوهّم:

يتحرك التفسير المتعالِم في إطار نظري، أو في نسقٍ أُفْهومي، يَسهل التقاطُ انجراحاته؛ وتشخيص إوالياته العاملة (أو حيله وطرائقه) في إنتاج المعنى الجديد للنص التاريخي، ثم في إعادة توظيف النص التراثي في ديناميات المجتمع. نحن هنا تجاه نظام معرفي لا يصعب استكشاف خريطته، وبنيته، ومرماه الوظيفي. كذلك، فإننا نستطيع تشخيص إيجابيات ذلك الخطاب المتعالم، ومعرفة موقعه ومن ثمّ دراية مقاصده. إنه

---

(1) قا: القراءة التزامنية، والقراءة التعاقبية.

شاشة، ودالّ أو مؤشّر: به نعرف أو عليه نقرأ انجراحاتنا، والوعيَ بالقلق الحضاري والرغبة في الحلول التكييفية. فالتفسير المتعالِم ظاهرةٌ نافعة في المجتمع العربي، وفي عمليات التفكير العقليماني، لأنه يكشف عن وجود أزمة في الجهاز المعرفي، وعن مشاعر بالقصور ومن ثم عن الرغبة بتجاوز التقلقل في القيم، وبالتعلّم ثم الاجتياف والامتصاص للمثير المتمثّل بالعلم ومنهجيته الدقيقة وثماره. من هنا نستطيع القول إن ذلك الاندفاع للتفسير خطوةٌ إلى الأمام، وطريقة في إطلاق الطاقات وتثمير الرغبات المحبَطة في سبيل إعادة التعضيةِ والتنظيم للأنا والحقل، للبُعد المتعالي والبعد العياني في الإنسان، لقطاعات الإنسان المتداخلة: البيولوجي والاجتماعي والعقلاني.

لكن السلفي، أو ذا المنهج الاجتهاداني، الذي يقيم الشبه والتجانس بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية يضطر، في خطوته الأخرى، لأن يعطي التقدّم في الرتبة للمصطلح التراثي. ذلك لأن مصطلحنا، وفق تلك الرؤية اللاتاريخية، حائز على التقدم في الزمن (أي أنّ العَرَب هم السباقون تاريخياً إلى تلك الممارسة وخطابها الرائع). وبرغم هذا الخلل، والنقيصة المخلخِلة، فلذلك المقال التحميسي إيجابيات: يحفز؛ ويهيّئ الحقل والفكر للديموقراطية وانغراسها، وحتى لتحبيذها ودَخْلَنتها إلى فضائنا السياسي الفلسفي. لكن تلك «الايجابيات» لا تكفي، وليست بريئة أو خالية من الضرر. فهوس تمطيط المصطلحات الخصوصية، أو تخيُّلُ أنّ المصطلحاتِ الغربية الأوروبية سبق أن رأيناها عندنا وسمعنا بها وعرفنا في تاريخنا، ليس ظاهرة نفسية سوية. وطريقتنا استعلائية، وهي انتقائية، وتلفيقانية...[1]؛ ثم إنها تذكّر بالهلوسة؛ وتقوم لا على الدقة بل على التقريبي، وعلى التقدير والظن لا على الزمن المحدَّد ميكانيكياً ولا على التاريخي. ذلك أنّ العقل العربي المسلم لم يسبق إلى الديموقراطية والنظام البرلماني والعقد الاجتماعي، وإلا فإننا نكون قد جعلنا منه عقلاً غير تاريخي، فائق التفوق والقدرات، غير منغرسٍ في الظروف ولا متفاعل مع الوقائعَ. ومن المرغّب هنا تذكُّرٌ معبِّرٌ وذو عبرة: لقد سبق أنْ رفض بعض القدامى ظاهرة التفسير الإسقاطي، أو التلفيقاني؛ فرفض ابن خلدون[2]، والشاطبي، موقف من يضيف إلى القرآن «كل علم يُذكَر للمتقدّمين

(1) سبق توضيح هذه الانتقادات، وسبق أن استعملناها بإكثار وتكرار. وباختصار، فإن هذا المنهج غير تحليلي، وغير نقدي، ولا يتعامل مع الوقائع الصلبة و«الأشياء» الاجتماعية التاريخية.

(2) را: المقدمة، ص 919 («... إنما بُعِث ليعلّمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره...»).

أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما. . . »[1].
ففي تلك الإضافة [النسبة] إلى القرآن عمل تعسّفي، وتصلّبٌ، ومغالطة، وتبرير للحاضر الذي قد يتغير. ثم إننا نكون قد تغذينا بمنهج استرجاعي غير دقيق[1]، ايديولوجيٌ الرؤيةِ والقصد، بسلوكٍ هو ردّ فعل؛ وليس بخطابٍ فلسفي أو باستراتيجية.

5 ـ الباثولوجي والسويّ، نحو الصحة العقلية والتحرر بواسطة المعرفة وبتوفير الشروط (معاً وبتفاعل):

سبق أن حلّلنا، في سبيل العلاج وإعادة التأهيل لمثل ذلك التفكير الجانح، شروطَ إنشاء فرع معرفي خاص بالمصطلحات المقارنة أو بالثقافات المقارنة. فذلك ميدان سيكون شديد النفع؛ وربما سيكون طريقاً موعِداً بالدقة، وبتنشيط الفكر التحليلي النقدي الذي يَستوعب ويوجّه للمستقبل. بعبارة توضِح وتفصِّل، يرفض علم المصطلحات المقارنة إسقاط الزائنات على التراث؛ ولن يقبل باستكشاف الحقوق الأساسية للإنسان ـ التي هي نتاج سياق حضاري معروف ـ من قراءة متصلّبة تلفيقانية للفكر العربي الإسلامي. إلّا أن ذلك العلم يكون أيضاً أوسع من مواقف تخاف المقارنة؛ ومن دراسةِ الظاهرة الواحدة في سياقات تاريخية متعددة، وتعقّبِ ردّ الفعل المتعدّدِ على مُتَحدّ واحد. ولن يكون علماً يكتفي بتحليل ردود الوعي، وطرائق الاستجابة لحضاراتٍ وأزمان، من حيث التشابه والاختلاف. . . إذْ سيدرس أيضاً الأسبابيةَ، وإوالية التشخيص والتضميد، والرغبة أو الممارسة التي دفعت بالسلفيين وبغيرهم إلى تلك الطرائق التي توحّد مصطلحات من سياقات تاريخية مختلفة، والتي تغذّي عمليتي الصراع الفكري والتعاون داخل الدار العالمية. أخيراً، إنه لمن المبادىء العامة الصائبة التذكير بأنّ ذلك العلم لا يكفي. فالمعرفة سلاح، وشرط: إنها تستلزم شروطاً أخرى هي اجتماعية، أو متعلقة أيضاً بالحقل وبُناه المادية. ومن السويّ أن نحلِّل الواضح فنقول: لا يعني وجود أو عدم وجود أيّ ظاهرة في حضارةٍ ما تفوّق تلك الحضارة أو دونيتها. لقد خفّف خطاب التاريخ في التفسير والتغيير، أو في القوانين التي تحكم الحضارات والإنسان، من المشاعر بالتفوق أو بالضّعة داخل الحضارات والإنسان. وإذا وجِدت الدولةُ المنظّمة ذات الحداثة في القانون

---

(1) را: الموافقات في أصول الشريعة (تحقيق. ع. دراز، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.) مج 2، صص 69-82.

والمؤسّسات وما بعد المؤسسات، في هذه الأمة لا في تلك؛ فإنّ التاريخ (الظروف، العوامل الموضوعية، إلخ.)، وهو الذي يفسّر الكسلَ ونقيضه، يقدِّم التفسير لذلك، ويعطي التوتر الخلاق، ويُعرِّف بالقدرة على التغيير.

الحالة الحادية عشرة: جنوح العقلية السجالية وثقاف الفكر العقيدي

1 ـ القطاع السجالي والعقلية الدوغمائية [العَقَدية] في التجربة التأسيسية:

من غير الصعب التقاطُ كثافة المساحة التي يحتلها الروح السجالي حيث الجدال، و«المناظرات»[1]، والمماحكة أوالقتال اللفظي التفريغي، في الثقافة العربية الإسلامية وحتى في التجربة الاجتهادانية والراهنة. أما المساحة التي تحتلها العقلية الدوغمائية فمتداخلة مع ما هو سجالي، وتزيد عليه اتساعاً وتأثيراً.

2 ـ حالة سجالية، ثُقاف الفكر الطائفي الراهن والمستمر:

تدور بين صديقين ينتمي كل منهما إلى طائفة إسلامية «معركة» جِجاجية، «مناظراتية»، وتكرارية لتقاتلٍ لفظي تاريخي. لكنهما يتعاونان، ويتفقان ضد عدو خارجي، وضد الفاتر أو السلبي حيال ما يريانه أساسياً وتعميرياً للفكر العربي الراهن.

ينطلق الواحد منهما، كخصمه، من مسلّمات ومسبقات: كلاهما يؤمن بقدرة الدين الانهاضية، وبعظمة الإسلاف والتاريخ الإسلامي؛ وكلاهما ينطلق من نقطةٍ محدّدة من ذلك التاريخ كي يفسّرها وفق منطقه الأهوائي، ورغباته، وتبريراته للتاريخ وحتى للواقع الراهن وللمستقبل. لن نهتم هنا بمضمون ما يقدمه كلّ منهما. فقط نهتم بالإوالية التي تجمعهما: كلٌّ يريد أن يعطي شرعيةً لتاريخه الخاص، ومن ثمّ لتصوراته الراهنة حول الشرعي، والوحدة الإسلامية، والجماعة، والفرقة الناجية، ووراثة الرسول، والافتخار بالوحي... الإوالية واضحة: يلجأ السجالي إلى تبرير موقعه وعمله؛ فيدّعي أنه يلتزم بالمناهج الموضوعيةِ الاتجاه أو الحركةِ والقصد، ويتّهم خصمه بالذاتانية والتبريرية والتلفيقية وما إلى ذلك من تهمٍ مسبقة جاهزة ومبذولة جيداً في السوق الانتقادي. وكلٌّ

(1) عن آداب البحث والمناظرة (والكتب التراثية في هذا المضمار كثيرة)، را: زيعور، التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية.

منهما مقيَّدٌ بتلك الخطوات: كلاهما ينتج المعرفة وفق قالبِ معروفِ المراحل والتلافيف. صحيح أنّ السجالي يزيد معلوماته، ويغتني بوقائع جديدة؛ لكنه يوظّفها كلها في خدمة غاية مرسومة سلفاً، وايديولوجية جاهزة تغمره وتسبقه أو تغطّيه وتُغرِقه. وبذلك، فإنّ الثقافة المتزنة لا تعتبر هذين الصابرين، أو العقلية السجالية، في عداد الوقود الإيجابي للبحث والتقييم؛ فهما ممثّلان لِطرفيّ إشكاليةٍ يصعب عليهما الخروج من سجنها وأسْرها كي ينظرا بتحررٍ وعقلانية. نحن هنا أمام قراءة دوغمائية للتاريخ، أو أمام عقليةٍ مقفِلة مقفَلة أو مشرنَقة. وفي تلك «العقلية» تكون «الماهيات» هي المتحكّمة؛ وليس النسبي والتاريخي. وتكون الايديولوجيا والإيمانيات والاعتقاديات هي الأولى والقائدة والمرغوبة؛ ويكون النصّ السابق أو المعنى الواحد القديم والمرغوب هو القصد والمثل الأعلى.

العقلية الدوغمائية راسب بدوياني، وعصبية جاهلية تفتش عن الرغبات والغرائز والميول كي تتغذّى وتَبقى حية على الساحة الثقافية. فهنا لجوء إلى إواليات عقلية هي حِيل، ووسائل ملتوية وناقصة. بل إنّ تلك الإواليات تتحكّم باللاوعي: تقودنا وتوهمنا بأننا نفكر بحرية، أو ننتِج بغير أن نكون خاضعين لحتمية كامنة مقيِّدة لنا. باختصار، إنّ قانون الفكر هنا جامد؛ وترتفع عليه وتتغذّى به كوامن غير بريئة تتشبّث بالبقاء في الظلام، وبمحاربة الحوار أي البحث عن الحقيقة وعن النضج الإنفعالي. فالتصلّب في المواقف الذاتانية لا يطوِّر، كما سلف أعلاه، العقلَ بل يجعل من العقل أداةً تنفعل وتتلقّى، وجهازاً يتلقّن ويَركُن. وبذلك تبقى قراءته للتاريخ وللواقع ناقصةً ترضى بالمعنى المعطى الجاهز، وتكافح للإبقاء على ذلك المعنى الآحادي الخاص مع حذف ما عداه من مطمور ومعيوش ومختلِف.

تتشابه، إذاً، في العقلية السجالية وفي الفكر الدوغمائي، الحِيَلُ العقليةُ، والقانونُ المنتِج لحركة العقل، والتمسكُ بالموقف الذاتي التبريري واللامحاور. ومبادىءُ التفكير لا تَنتقِد أو لا تحاكِم أسسها الضمنية ومقوّماتها التحتية. فالعقلية السجالية ظاهرةٌ مَرَضية أخرى للثقافة اللاحرّة، اللامرنة، المتصلّبة: قد نلقاها في التلوّنات اللبنينية العربية، في الأصولانية، في السلفية، في القومية الشوفينية، في هوس الأدروجة المتماهية بالقويّ الخارجي، في كل ثقافةٍ آحادية الخطاب، إلخ... فالجانح هنا يغلِّب رؤية «جماعته»، ويستبِّد بالآخرين: يلغي رموز «الخصم»، ويدمّر ثقافة «مناظِره» ومُساجِله بدلاً من أن يحاورها أو يسعى للتعاون معها في إنتاج المعرفة الأدق فالأدق.

لا نكرر هنا تحرّي أسباب ذلك الجنوح الثقافي، وعدم النضج، والاضطراب في التكيّف مع الثقافة المتحركة العامة للأمة، والفكر الديموقراطي، وحرية التعبير والتفكير، والحقيقة الكبرى التاريخية. فأسباب هذا الجنوح غير بعيدةٍ عن الأسباب المعروفة في ميدان «جنوح المراهقين»[1]. وللمثال، نتلبّث فقط عند التربية السائدة في مجتمعاتنا غير الديموقراطية. فالتربية عندنا لا تحرِّر، أو أنها لا توجِّه إلى بناء السلوك المتحرِّر المنفتح؛ لأنها تُمركِز بقوةٍ حول الماهوي واليقينيات والمسلّمات أي حيث اللاديموقراطي، وحيث عدم التحاور والتفاعل. وتربيتنا تقفل الطفل على نظامه الثقافي، وتُغلِق عليه بدون أن تنمّي فيه احترام الآخرين والمختلفين عنه أو المناقضين لرأيه وعقيدته. بذلك ينشأ الطفل متمركزاً على ذاته، وعلى الذاتاني، غير متعاونٍ مع الرؤية المخالفة له وأسير معتقداته أو انتماءاته الخاصة، ومتحرِّكاً داخل حقلٍ غير ديموقراطي وغير مُتَغاذٍ مع فكرٍ حر. وإذاً، فمن الممكن أن نعيد الجنوح المقصود هنا إلى نمطٍ معهود في التفكير والسلوك (وضمن شروطٍ اجتماعية) لا يُعوِّد على النقد والتجديد؛ أو إلى نمطٍ غير معتادٍ على مناهج النظر الوضعي والعلوم الدقيقة حيث تكون «الحقيقة» بَعْديّةً أو غير قَبْلية.

ويتميز الوعي الأخلاقي [الأنا الأعلى]، في ذلك النمط أو في تلك الثقافة «الزراعية»، بالقسوة وعدم المرونة: فالمساحة المتحرّكة بالثابت والمطلَقات والمبادىء المتعالية شاسعة عميقة. من هنا تنبع بعض الأسباب الفعالة التي توفر بروز السلوك المتصلّب اللامحاور، أو حتى السلوك الميثولوجي الأسطوري. وبذلك يصبح الوعيُ مُنتِجاً وَمَفْرَخَة، أداةً ومَتاحة، لما هو أيديولوجي، ودوغمائي، وتبريري. ويغدو خطابُ السجاليّ قائماً على إواليات سيئة التكييف (التفاف، نكران الواقع، تغطية، تسويغ. . .)، وعلى قراءةٍ آحادية للمعنى، وعلى رفضٍ للبُعد الجدلي للفكر، وعلى استسهال كَمْلَنة أبطاله وعبادتهم.

الحالة الثانية عشرة: أزمات المراهقة الفكرية في العالمثالثية[2] والصراع مع النظام العالمي للفكر

1 ـ تشخيصٌ وتبصّر:

تقوم التكييفانية المنشودة، أي حيث نحيا ونفكِّر وفق مبادىء الحداثة أو خصائص

(1) را: أعلاه، ما سبق أن ذكرناه عن العوامل المتداخلة المسبِّبة لعدم الصحة النفسية في الفرد، أو لنشوء العُصاب والقهريات في عمليات إعادة ضبط الثقافة وتَعْضيتها.

(2) العالَمْثالثية: نسمّيها أحياناً، مع تفريقات طفيفة، الإسلامانية المحْدَثة، البُعد الرّسالي القصد للفكر=

المعـاصَـرة وروحهـا، على أن يكـون العقــل المنتِـج أو المستهلِك [الممتصّ، المتلقيّ، المتعلّم] حارثاً متحركاً على نحو متوازنٍ بين الخصوصي، والقادم من القاهر (أو من الذمة العالمية)، والمـرغوب من المَثَـل الأعلى الثقافي. وتعلّمنـا التكييفانيـة أنّ العقل (الفكـر، الخـطاب، الإنسان) يَهـزل إذا استسلم أو جنـح كثيـراً لمصلحـة الخصـوصي أو الهـذا أو الموروث، وأنّ الشخصية تصاب بالاضـطراب والعصاب إذا وقعت فـريسة الضغط القـامع القادم من ذلك القـاهر أو تلك الـذمة أو من المَثَـل الأعلى المنشود، وأنّ الصحـة النفسية الايجابية للفكر تنمو بالتفاعل الحي الدينـامي بين الواقـع العالمي والمـرغوب، وبتـوظيف الطاقات والشحنـات الانفعاليـة لتعزيـز الفكر مـع صراعـه في الحقل والأنـا الأعلى والدار العالمية الجاذبة المنفِّرة.

قد ينجم العُصاب الفكري، الاضطراب في الفعـل المنتِج، من أنّ إكـراهاً خـارجياً عالمياً ينفرض علينا، على الهٰذا الوطني الخصوصي. فذاك أولاً إكـراه متناقض في ذاتـه، إذْ أنّ قـوتنا تـأتي من الهٰذا، من الخصـوصي. ثم إن هذا المكبـوت المحلي، أو المغيَّب (ذلك الخصوصي)، لا يتوقف عن التأثير والتحريك كي يحقق هدفـه أو ينفلت من القامـع القادم من النظام العالمي. وحيث إن ذلك الخصوصي (المكبوت المقمـوع) لا يُشبَع على نحوٍ مباشر فإنّنا لا نلبث أن نعي أنه يكتفي بإشباع غير مباشر، بالمرض، بعُصاب هو هنا، في العالمثالثية أو عندنا، مراهَقة فكرية. فما هو هذا الفكار؟ استكشاف المسبِّب الجارح، أي أن نضع أمام الوعي والعقل ذلك العامـل الصادم، هـو منهجنا. فـالمعرفـة هي القصد الأول، والمنطلَق إلى تعزيز الإيجابي أو غرسه.

2 ـ أعراض أزمة المراهقة الفكرية، عيّنة: كاتبات الرواية المراهِقة:

ما هي الأعراض؟ كان يمكن أن نصفها أولاً ثم ننـطلق منها كي نبلغ الأغـوار. فمن المألوف في عملنا أننا نمضي من الأعـراض إلى مكمن العارض، من المـظاهر الخـارجية المضطربة إلى مكمن العقدة وإلى اللاوعي والمرجوم أو المكبوت واللامفصوح عنه.

أحياناً، تَتَمـظهر المـراهقة الفكـرية، أو الثقـافية عمـوماً، في هجـومٍ طِفلي وبعنادٍ مَرَضي (أو طفلي) على المعلّم القامع (الثقافة الأوروميركية، ثقافة البلاد الشديدة التصنيـع

= العربي الراهن، الفكرة الأفروأسيوية، كومّنولث أمم إسلامية أو أمم أفريقية وأسيوية، إلخ؛ وهي فكرة تصارع ضد الاستقطاب الثنائي أو الآحادي للعالم، ودعوة إلى تغيير النـظام العالمي للسلعـة والسوق والفكر.

والتكنولوجيا). هنا يشعر المصاب، الفُكاري أو العُقالي، بأنه محصور في حقل جارح. وعدم الاستقرار هنا بين الأنا والحقل يولّد في الصابر توتراً باحثاً عن حلّ يتميز بالطرائق العنيفة: نهاجِم كل شيء بغضبٍ وتهور، نفرِط في الاهتياج والحَركة اللاامتمايزة، نسعى للخروج من اللاإستقرار والتخلخل. فالمنطق هنا رغائبي، وإجراءات العقل ناقصة (راجع: الفصل الخاص بالإواليات) تحمل أسماء متعددة: نكران الواقع، خلفة، انسحاب، انفصال أو انشطار، تعويض، تغطية، تبرير...

يشعر المراهق، وهو المتعثّر في توجهاته ومواقفه، بالاعتداد الذاتي وبرغبةٍ بالاستقلال والتميّز. وفي تلك المرحلة تظهر بسرعةٍ سلبيتُه وعدائيتُه عند التدخل بشؤونه الذاتية، أو حيال معارضيه ومنتقديه. فهو يغضب بسرعة وحدّة على الآخر الذي يبدو قوياً أو راغباً بالسيطرة والتمدد. لأن في قوة ذلك الآخر تحدّياتٍ غير مباشرة لقدرة الأنا ومكانتها بل ولحريتها ورغباتها. فالمراهق يرى أنه صار قادراً، حاضراً في الساحة وبارزاً، ممتلِكاً لشخصية لها حقوقها في التعبير الذاتي والتمدد والازدهار. من هنا، فإن هجوم المراهق على الآخر المتدّخل أو الطامع والمعارِض دليل عافية، وظاهرة نفسية إجتماعية سويّة وإيجابية. إن تدبّر روايات بعض السيدات، في لبنان مثلاً، يُظهِر لنا رغبة الكاتبة بتعميم أزمتها، وبخفض توترها تجاه المجتمع أو الفكر السائد المناهض لها والطاغي عليها. ما هي رواية سيدة وصفوها بالنزوع نحو الإباحية والعدمية، وبالثورة الرّعناء على التقاليد والرؤى السائدة للمرأة؟ إنها شاشة نقرأ عليها إصابة الكاتبة بمرض المراهقة، بأزمةٍ في الهوية، بقلقٍ يدفعها إلى البحث عن استقلالها وشخصيتها بواسطة المعاندة والضجة والرفض، بواسطة الانفعال والجموح وسلوكات مراهقيّة.

3 ـ الهجوم المُراهِقي على الآلِيانية، الرفض المتشنّج الانتقائي يتنكّر للواقع ويَغسل الذات:

تتكشف المراهقة، في مجتمعاتنا أو في نمطٍ فكري اجتماعي معيّن، على شكل عاصفة ومواقف متشنجة، عبر «الحملة» الهوجاء على التكنولوجيا والنمط المعيشي الفكري الذي أدّت إليه الآلة (راجع: الآليانية، الآلوية). اللاسويّ، أو الجانح والمتخلخِل، هو أنّ المهاجم يتوهّم أنه تحرّر وارتفع، وأكّد ذاته وقومه، بازدياد دحضه للنزعة الآلية، ولقيم الصناعة أي ما هو دقة، وكمّ، وانضباط صارم، وكثرة إنتاج، ونزعة استهلاكية...

كـأنّ الحملة هنا تكشف، عنـد القاع، عن رغبـةٍ بـالمهـاجِم: فنحن نحتـاج إليـه، ونسعى لامتلاك قدراته واجتياف مهاراته ومنهجيتـه. إننا في مـوقف متكافيء القيمـة: نودّه ولا نـرغب فيه. إنـه يوتّـرنا، يقلِقنـا، يجرحنـا ويدعـونا إلى أن نتحـدّد ونوضـح شخصيتنا المنجذبة معاً والمنكِرة لذلك الآخر القوي: نسفّله ونُبخّسه تعويضـاً وتغطيـة وضمن عملية التنرجُس عينها[1]. ندحضُ، في هجومنا الهائج، عبادة المال، والمصلحة الفردية، وما إلى تلك الخصـائص التي تصف اليوم النمط المجتمعي الشـديـد الإنتـاج والتصنيـع. إلا أنّنـا ندحض هنا ما نراه مخلّصاً وما ينقصنا أو ما يغطّينا. فرفض قيم ذلك النمط موقفٌ ناقص؛ لا يكفي، وهو غير ناضج. ونقد العالَم الفكري المعيشي، للآلة والتكنولـوجيا المتـطورة، لا يكون بالتجزيء، ولا بعزل القيمة عن شروطها الماديـة الاجتماعيـة، ولا باختيـار فكرةٍ من هنا أو عنصر من هناك يسهل دحضه. فالقضية أوسع؛ والدراسة النقدية تـأخذ الـظاهرة في كلّيتها ووحدتها العامة. وبالتالي، وحيث أنّ الظاهـرة تاريخيـة اجتماعيـة، يغدو عمـل الفكر استيعابياً: يسعى للتجاوز، للنفي وتـوكيد التكييفيّ المنقِـذ، لأَنْسَنة العلم وإخضـاع ثمـراته وتـوجّهاتـه لمنظورٍ إنسـاني أي حيث تُحترم كـرامةُ المـواطن، وتقوم الأنـدادية في العلائق بين الأفراد والقوى الإنتاجية.

4 ـ العقلانية السائدة، الآخَرية (الموقف من حضارة الآخر ومن صورتنا عنه) والذات المحلية في العلائقية العالمية:

قد يرتبط بالموقف التبسيطي في «المحاكمـة المراهِقيـة» للآليـانية، مـوقف آخر هـو أيضاً يسطّح الظاهرة السوسيولوجية أو يتناولها برؤيةٍ انتقائية تجـزيئية؛ وذلـك عبر «هجـاء» العقـلانية التي تحكم النمط الاقتصـادي المتغلّب منذ أن صـارت الصناعـة أو التكنولـوجيا الثائرة عميقة التأثير في العلائقية. نحن نهجو العقلانيةَ التي أوصلت الإنسان إلى مـا نحن فيه اليوم من وضع تكنولوجي ومعرفي، ونغفل جوانب أخرى من الظاهـرة تفرض الاحتـرام والتدبّر. إن العقلانية الراهنة محكومة بالنفعي المصلحي، تقودهـا عبادة العمـل، واللهاث وراء المال، والرغبة بالسيطرة، وهوس الفردانية والاستهلاك والاقتناء وإشباع الرغبات التي

(1) هنا أيضاً: نلتقِط إوالية الإنشطار (الإنفجـاء، إنفصال الـذات) حيث تضخيم الأنا ورَجْـم الآخـر أو تبخيسه؛ كما نلتقط أيضـاً إوالية الاتجـاه الإنصافي حيث تتبـرر الضحية وتلقى الأرجـاسُ والمسؤولية على «الجلاد» أو «القاهـر». وثمة إواليات أخرى ناقصة هنا تقوم بغسلِ الذات على نحـو قسري ولا واعٍ في عمليات إعادة تكيّفها وبحثها عن الاتزانية والعافية.

تخلقها المصانع والإعلانات. . . هذا صحيح! وهو نـافع. إلاّ أن الاكتفـاء بذلـك تغليب لـرؤية نـاقصة (تَبتُـر، وتَجتزىء) ومـدفوعـةٍ بهمّ ليس هو دائمـاً عقلاني؛ ولا هـو نقـداني استيعابي. وقد يحرّك ذلك السلوك عـوامل تقصـد إلى التبخيس التعويضي، أو إلى تعـزيز التعبير الذاتي واستعادة الاعتبار الذاتي ليس فقط عبر تجريح الآخر، بل وأيضاً عبر القـول اللامباشر بأننـا نمثّل الجـانب المشرِق من اللوحـة: هم نفعيون أو مغلَقـون على الفردانيـة وعبادة المادي؛ ونحن أفضل أو على عكسهم. . . إنّ الآخرية، الموقف الراشد من الآخر (البدائي أو الأجنبي، حضارة الغرب أو أميركا أوروسيا)، تنجرح في كل خطابٍ سلبي عن العقلية البدائية، العقلية قبل المنطقية، العقلية السـاميَّة (العـربية). . . الفلسفـةُ نَفَت ذلك الخطاب، وتنفي كل خطاب يهجو الآخر (أمّة، حضارة، ثقافة، دولة أو كتلة دول. . .) أو لا يحترمه. للوهلة الأولى، لا شكّ في أنّ مهاجمة الغرب، أو لعنـه ورجمه ومـا إلى ذلك من قتـلٍ معنوي ورمـزي، مظهـرٌ تحرّري. فـذلـك الهجـوم تنفيس عن رغبـةٍ بـالتغييـر، والاستقلال. والرفض والتمرد هنا عامل إيجابي؛ وإلى حدٍّ ما أو بدرجـةٍ من الدرجـات هو صحيّ، وتفـريغٌ شحنـةٍ انفعاليـة، وتحفيز: فنحن هنـا في حالـة تطهيـر الـذات وإعـادة تعضيتها ليس على نحوٍ لا واعٍ أو قسري؛ وإنما بوعي وعقلانية.

ومن الجائز أن نقارن بينَ الاندفاع للتغيير، بين الحَفْزَة التغييرية، وبين رغبة تحـدي المراهِق للسلطة: لسلطة الأب والأهل، لسلطة الأستـاذ والرئيس، لكـل سلطةٍ خارجيـة أو لكـل عامـلٍ مسيطرٍ واستعـلائيٍ، أو راغبٍ بالهيمنـة. ما يقـوم بـدور الـرقيب والمشـرف والقيـادي، والقيم العمودية عمومـاً (هيمنة، صُـوَر السيطرةِ والتسلّط، تمسّـكٌ بـالمؤسّس القـائم. . .)، مثيرات للوعي المـراهِق. فالتجييش تجـاه الغرب، بتحـريـكِ الـرواسب أو بوقودٍ انفعالي عاطفي، مرحلةٌ انتقاليـة وفترةُ نمـوٍ تكشفان عن أزمـةٍ في الهويـة. بعد تلك المرحلة الرَّفضية التمردية، طلباً للاستقلال أو لمقاصد مَيْليّة [غَرَضية] أو للتوكيـد الذاتي، يعود المهاجِم ـ أو الفكر المقاتِل الرافض ـ إلى الغـرق في الكثير من الصـور والأُفْهومـات التي سبق لـه أن حـاربهـا. يفسِّـر السلوكُ المــراهِقي، في المجـال الأخــلاقي والعقلي والارتقائي (التكويني)، بواقعٍ وشروط للإرادة تفتش عن الحرية وتحقيق الذات. ذلك هـو أيضـاً السلوك المـراهِقي في مجـال العـلاقـة مـع الآخـرين الأقـويـاء، مـع صـور السلطة ورمـوزها: فـالأطراف والهـوامش، أي الفكر الـذي يفتش عن تحقيق استقـلالـه، تهـاجِم القطبَ أو الحقلَ الذي وَضعَنا فيه المركـز. فنحـن في مجتمعٍ مـا يزال غيـر منتِج، قليـل الإنتـاج، مستهلِك، غير مستغِـلّ لطاقـاته وإمكـاناتـه. ونحن تحت هيمنة فئـاتٍ قليلة غير ديمـوقـراطيـة، ونحن (في قـطاع عــريض، أكثـر من 75%) دون المستــوى العـالمي في

العيش. . . الوعي بذلك الواقع المستتبَع والتابع يخلخِل صحّتنا النفسيةَ وحاجاتنا للأمن والاحتماء. من هنا تأتي الاستجابة الانفعالية (المراهِقية، المتشنّجة، الهوجاء) التي تَردّ بـأوالياتٍ نـاقصة على المثيـر ودون طرح استـراتيجيـة. كحـال الـطفـل يلقي بنفسـه على عـدوه الأكبر منه، أو كحال الدجاجة تنقر الشبكة الحـديديـة، في المسعى لالتقاط الحَبّ الـواقع وراءها، حتى تدمي منقارها. وكل ذلك كان لا يحصل لو أن ذلك «المـوقف» نَظَر وفَكّـر، أو التفّ وأتى من طريقٍ آخرٍ لتحقيق هدفه وتغيير طرائقه وأدواته.

4 ـ الأمم ليست بالضرورة متطابقة مع تاريخها ولا مع سياستها الخارجية، تغيّر الصورة عن الذات وعن الآخر:

من أشهـر تَمَظْهـرات الفُكار هنـا يوجـد التهجّم اللّعان، أو السّبّ التحقيـري لبعض الأمم، وخاصة تلك التي يجب أن تُـدرس داخل «علم الـرّضات الإستعمـارية»: فـرنسا، انكلترا، دول النظام العالمي الراهن القوية الحضور، المحاولات الـروسية. . . فمن غيـر السويّ تلخيص ثقافة تلك الأمم المصنّعة بترميزها بخنزير أو بكلب، بذئب أو بدبّ، أو ما إلى ذلك مما هو ردّ فعلٍ ضد اعتبار العربي مرموزاً بجَمَل. إنّ ذلـك لا يولّـد فينا ثقـافة؛ ولا يوفّر الصحة النفسية أو الاتزانية داخل الذمة الكوكبيـة للإنسـان أو لهذا الكـوكب الذي صار اليوم شبه «قرية كبيرة». الثقافة المستقبلية أرفع من أن تتغـطّى بالسيـاسة المتعصّبـة، وبالشوفينية الحاقدة التي تشدّ إلى الوراء وإلى الأسفل، وبـاللاعقـلاني والتطّهـري (وحتى بالقهري) في الإنسان. واندماجنا بعالم الأقويـاء يفرض تلك الفـورة: فالأزمـات ضروريـة للارتقاء، والتوتر طريق إلى الاغتناء والتطور. . . ومن دلائل الصحة النفسية للفكـر العربي النقداني اتصافه بالبُعد الجدلي، بالخاصيـة الاستيعابيـة الموجِّهـة نحو المستقبـل، وبتثمير التفسير لِتَعْضِية عمليات التغيير والتجاوز أو تطهير الذات وغسلها.

5 ـ خُواف الألوهية، الخوف اللاسويّ منها، تأثير ذلك في العلائقية والتربية السياسيةِ وحتى في التعبّد ونظرة الإنسان لنفسه ورئيسه وأسرته:

يتكشّف عند أعماق الفكـر العربي والسلوك خـوفٌ لا سويّ [خُـواف] من المطلق. فـالألوهيـة، في الممارسـة عندنـا والنظر، مـوضـوع هلعي. ويـلاحَظ أننـا نسيء الـرؤيـة والتعاملية مع الوحي والظاهرة القرآنية، أو مع الروحـاني وأحكام الـدين الساميـة: نخشى النظر في المصطلحات الكبرى، نهرب من تحليل المـطلق والوحي والخـالد والغيبي. . .

لذلك يَجْمد الفكر الديني، ونكتفي بالتلقّي حذرين من المحاورة والرؤية المباشرة. يغدو الديني مثار اضطراب، وأداة قمعٍ أو شرعنةٍ للعنف والاستعمال الاعتسافي. كل ذلك، بحسب ما رأينا في أجزاء سابقة من هذه الموسّعة، عاملٌ هادم في الصحة النفسية للإنسان؛ وأيضاً للبُعد الديني الذي يجب أن نعيد فهمنا لتأثيره وطبيعته. فالدين ليس للقمع؛ ولا هو للتخويف والتعويض والإرعاب. والألوهية تُكوِّن وتُغني، ترفع إليها، وتُثري من الداخل. ولعل القطاع الصوفي، في تراثنا التأسيسي، هو الأقدر على توضيح العلائقية الاتزانية البناءة التي تقوم بين الإنساني والإلهي بلا حدود حديدية، وبدون سياج يَقْفُل ويَطحَن.

يسير الإنسان الغَرْبي، والإنسان في الفضاء التكنولوجي وثورات العلوم، باتجاه عبادة ذاته مع إغفال مختلف الحدة والوضوح للألوهية أو، على الأدقّ، لدور الألوهية في ضبط الطبيعة. فالإنسان صار شديد الميل إلى أن يجعل من نفسه سلطان الطبيعة، والحاكم في أمورها، بسبب أنه صار يعرف قوانينها، ويتحكّم في اللعب على تلك القوانين أو الانتفاع منها كي يَبْني مملكته المستقلة عن الألوهية، والقادرة على إدارة شؤونها الذاتية بمعزلٍ عن الغيب أو باستغناء عنه. فقد ترسّخ، في النظام العالمي للسوق وللفكر، أنّ المنطلَق هو هذا الكون، هذا العالَم: عالم الشهادة، هذه الدنيا. فما هو محسوس وعياني، أو ما هو موضوعٌ وآلة، وما هو علمٌ وموضوعانية، هو الأَوْلى والأوّل. التجريب، وتجديد الوسائل الاستهلاكية المتراكمة المتكاثرة، والآلوية، والإعلام، وما يميز عالم الثورات المتعددة، كلها عوامل لا تنمّي الطاقة الروحية ولا الطاقة الدينية أو البعد الماورائي.في الإنسان العربي المعاصر أو المتمتع بخصائص هذا العصر وبالحصة الحضارية تجاه الدار العالمية للإنسان (راجع: الآلوية، الآليانية). هذا التوجُّهُ عن الأخرويات، وعن التأمّل المتغنّي في أسرار الطبيعة، وعن عالم الهرمسيات والعرفانيات والوجدانيات [الحدس، التصوف، العواطفية]، وهذا الولهُ بالعلمي والتجريبي وإدماج العصراني التكنولوجي في الذات وأبعادها اللاواعية واللاواضحة والاستهلاكية والبضائعية [السّلعيّة]، هما رفضٌ لأن يبقى العربي أحد كبار ممثلي «الشرق»، أو «الثقافة الشرقية»، التي يقال إنها المكمِّلة للعالم التكنولوجي الممثّل للعلم والصناعة والمادة والإنتاج، ورمز الانضباط والصرامة والسيطرة على الطبيعة. فالاتجاه المعافىٰ والمعافي يكون نحو أن يمتلك الإنسان، في المجتمعات التي لم تُثوِّر بعد صناعتها، الاقتدار على الانتاج الصناعي المتطوّر، .وعلى أن يعزِّز البُعد التملّكي [الجسدي، المحسوس، المادي،

التجريبي] قصداً وكخطوةٍ حتميةٍ باتجاه البُعد الكينوني. ينفتح البُعد الامتلاكي على الأوسع والأعمق، على المتعالي والمطلق، وحيث وحدة الأبعاد للإنسان في جدليةٍ وتبادلِ تعزيز.

من الثابت هنا أنّ تحليل الخُواف من الألوهية، ثم من تنمية البُعد الروحاني، هو هو التحليل الذي يمكن أن نقوم به لظواهر نفسية مَرَضية مماثلة: الخُواف من الظلام أو من الماء، من الأماكن الفسيحة أو السلاح، من حيوانات أليفة من الأب (المعلّم، الموظّف، رّب العمل، الرئيس في العمل...). فالمناهج التي تستقصي اللاوعي، وتنقّب في التجارب الماضية الدفينة وفي القلق الأصلي الأول، وتحلل الواقع الراهن بشروطه الاجتماعية الفكرية، مناهج تقودنا إلى المعرفة الحقة أو إلى الحقيقة. . بعد ذلك قد يكون الطريق إلى الصحة النفسية أسهل أو، على الأقل، أوضح وأكثر قابلية للتحقّق(*).

الحالة الثالثة عشرة
المسكوكات اللفظية والمنمطات في الثقافة والتعاملية والتواصل

1 ـ مدخل أو إبانة عامة:

رأينا كم هو اللاوعي الثقافي منتوج الكبت، ومنتوجُ القمع. وأعطينا اهتماماً بارزاً لخصائصه الكبرى الملخّصة في أنه فعّال، دينامي [حُراكي، ضِرامي]، غير منطقي أو يخضع لمنطق العاطفة والأهواء ولمبدأ اللذة. أما تأثيره فقد لخصّناه في أنه يشكّل حتى اليوم نواة اضطرابات، وأنه مركز الطاقة في الإنسان. كما أننا لم نغفِل دور العوامل الاجتماعية والتاريخ في تكوين العُصاب الثقافي إذْ أننا لا نؤمن بأنّ اللاوعي أقوى دائماً، في هذا المجال، من الحقل والشروط. فالجانبان يتفاعلان في سببيةٍ غير آلية؛ ويتبادلان التحريك والتأثير. ما بين الأداء اللغوي، أو ما نخرجه من ذاتنا بواسطة التعبير الهادف إلى الآخر، والكفاية أي حيث قدرتنا على ذلك الأداء، تنزلق المسكوكات اللفظية التي هي،

(*) لعلّ أكبر الأماني الجامعية التي لم أستطع تطبيقها، والتي كنتُ ألحّ على أن يَدْرسها بتوسع علم النفس (وعلم الاجتماع) العربي، هي المقاربة بالعيّنة لظاهرة الغَني، «والموظّف الرفيع، «والذي شبع فجأة»، في الواقع الراهن. لقد زرت أصدقاء وصلوا إلى مناصب عالية، وآخرين اغتنوا. وأكثر ما هو غير سوي، وغير شريف أو غير صحي، هو التغيّر في الجِداجة والإصاخة، وفي استقبال الناس والتعاملية، وفي الزيّ، وفي المشية...؛ وليس فقط في الاقتناء والاستهلاك. وفي النظر إلى الروحاني، وإلى الفقر والآخر والأصدقاء القدامى. يلاحَظ أنّ الصابر، فرداً كان أو شريحة أو جماعة، ينهم لابتلاع الملذات خشية أن يخسرها أو تهرب منه؛ ويرى في الغير عدواً أو منافساً مزاحِماً لذا يجب إزاحته؛ من هنا الوقوع في السادية.

في الوعي والسلوك عندنا، طاغية. فالمنمَّطات التعبيرية، من قول مـأثور أو مَثَـلٍ سائـر أو جُمَلٍ مسبوكة أو حكمة جاهزة، تملأ الفجوة بين ما نريد قوله وما نستطيع الإفصاح عنه أو إظهـاره وأداءه. وكثـرةُ ذلـك القـطاع المنمَّط المنمِّط، المتصلِّب المتحكِّم، هي عـامـلٌ تجـريحيٌ ومحدِثٌ للتخلخـل في الاستقلاليـة والمرونـة والحداثـة تجاه متغيِّـرات الحقـل والفكر، أو التعبير والتعاملية، السلوك والتقييم.

2 ـ وظيفة اللغة، بين التعبير عن الذات (الأداء اللغـوي) والتوصيـل للآخـر، بين الإنتاج والفَهْم:

تُعلِّمنا تلك الوظيفـة المتكافئـة القيمة أنّ التعبيـر عن الذات بكلمـاتٍ مسكوكـة، أو بسلوكاتٍ ناجزة، خيانةٌ للذات. إذْ يحلّ الشامل والعام، العمومي والمبذول، محلّ مـا هو متعلّق بي وبعواطفي ورغباتي، بشخصيتي وهويتي. لذلك أنسى نفسي، أُبسِّط، أغرق في الكثير، أستسلِم للجميع والكلّي والجـاهـز والمسبق، أفقُـد حـريتي وأسيـر مـع السـائـرين في الجموع. أضع رأسي مـع الرؤوس، أهـرب، ويقودني الحشـد، ويفكّر عنّي من لا يفكـر أبداً لا عن نفسه ولا عن أحد. من الجهة المقابلة، إنْ شئتُ أن أُحسِن التوصيلَ لـلآخر فعليّ أن أطلب المعـروف والشـائــع، المبـذول المتــداول، الكلّي والـلاشخصي، الـلاأصـالــة والـلامبدوء، المسبق والـذي يبقى بعد الفـرد، الجمـاعي والمحـدَّد، العتيق والمشـاعي، السوقي والمُستحسَن للاستهلاك، المختزَل والمحكَم. هناك، في ذلك الاستلاب للذات، تـوقعنا المسكـوكات اللفـظية: تُعيـدنا إلى الشـروط التاريخيـة القـديمـة التي أنتجت تلك التعابير، تُلقينا في معانيهـا المُجِفّة أو الحـافّة، تُبعـدنا عن الحيّ والضـرامي أو عن شروط الإنتاج المعرفي المستقِـلّ، تعوّقنـا عن الغوص بـاتجاه السمسمـة وما يـدقّ عن الإفهام أو يصعب على التعبير، تضعنا خارج التجربة والمعاناة والأمانة للذات وحرية التعبير الذاتي.

3 ـ الجانح والمُخِلّ في سكّ الإنسان داخل نسقٍ أو رؤيةٍ مغلَقة:

يُثرينا بحركته الإيجابية الخـطابُ القائم على الـرغبة بـالآخـر؛ بـالمختلِف والرافض للنسق، للكليانية والعمـارات أو المذاهب الفكـرية الضخمـة. وفي ذلك الخـطاب جانبٌ هدميٌ نافع: إنه دفاع عن الفردي، والذاتي، والاختلاف. صحيح ذلك؛ لكن إلى حـدّ لا نقع فيه في الفردي والذاتاني والميوعة (التيْه، الهرب المستمر، اللاتمركـز أبداً. . .). إنّ إدخال الفرد في الكلياني والمسكوك والمنمّط يعني إلغاءه لمصلحة النسق الواسع الشمّال، أو قسره وتدجينه بحيث ينخرط بالقيود والمسبقات العمومية الجماعية والمسكوكات الفكرية

والسلوكية الجاهزة المشاعية المفروضة، أو عجنه لخبزه على نحوٍ يتفق مع كل شيء بكل شيء ويشبه الكل بكل شيء، أو أن يتصرَّف أو يعبّر عن ذاته بحيث يُجلّ في ذاته الآخرين والأجْمعي والمفردات المُباعة، أو أن يسلك كالآلة الحية أو كالبشري الأصم، أو أن يقوده المجرّد العموميّ وليس الواقع الحيّ والتجربةُ الشخصية والتّماسُ المباشر مع الوجود، والتحيينُ [التفعيلُ] في الذات بطواعيةٍ وحريةٍ لما هو قيم سامية. . .

4 ـ الموقف الصحي المتّزِن من المسكوك واللغوةِ والثرثرة:

حسنات التلاقي بين الفردي واللغة كثيرة، وضرورية؛ لا غنى عنها إذْ المجتمع والآخر هما في نسيج الفردي. والأنا والنحن يتغاذيان كي يستمرا. . . إلا أن ذلك لا يعني أنه يجب عليّ أن أعبّر عن نفسي بتطابقٍ مطلقٍ مع السالف والمشاع والمبذول. أنا لا أُحارِب النحن، ولا أرفض المجتمع والجماعة؛ لا أعادي اللغة ومفردات القاموس، وما تواضع عليه الكثيرون. أنا لا أستطيع أن أصل إلى حيث أُطابِق حتى الحدّ الأقصى بين الأداء والتوصيل في اللغة والتعبير. لا أرفض طبيعة الإنسان التي أظهر علم نفس الشهادة أنها تملأ الفراغ في الدائرة اللاكاملة، وتسدّ فجوات، وتُسقِط على الأشياء والمدركات رغباتٍ مكبوتة وتصوراتٍ لا واعية. لا أتنكّر للتداخل التعاضدي المُتداوِر والجدلي بين الموضوعي والذاتي؛ لا أخرج من طبيعة البشري الراهنة التي لم تُقِم بَعْدُ الحقيقةَ العلمية الكاملة والتي ارتضت بالموضوعية المُذَوْتَنَة في قراءة التاريخ وكتابة ما تشاهِد. إلا أنّ منهجية الصحة النفسية توصينا بإعادة تعضيةِ الإنسان في علائقه مع اللغة والواجبية، مع المسكوكِ لفظاً وسلوكاً وعلائقية أو تعاملية، مع الآدابية المتحكّمةِ بكل نشاطٍ للفرد وكل مهنة أو حلقة. فالمقصود هنا هو النداء إلى التجديد، إلى الأصالة والثقة بقدر الفرد؛ وليس إلى الانقفال في الفرد، وإلى رفض المجتمع، وإلى أن نكون ذرات متباعدة وعناصر مستقلة متشظّية: الفردانية المفرطة مرضٌ ثقافي، وفَوْصَلةٌ للمجتمع، وإشادةٌ للجُزر والسدود بين أفراده، وتشديدٌ لا سويّ على ما هو مصلحة الفرد القائم بذاته، وعلى ما هو منفعة الجزء أي على ما يناقض المجتمع والكل والتواصل المكوِّن للأنا والأنتَ والنّحنُ.

لا نريد تغليب العنف، والجُزَيء، والمصلحة النفعية، وعبادة الأنا، واستعداء الآخر، والنفور من النحن والمجتمع: إنّ الشائع، والآدابي، والمسكوك في التعاملية والتعبير والسلوك، كلها هنا ظواهر معوِّقة تَفرض إعادة تحليلٍ وتعضيةٍ. إنّ العلاقة بين

المسكوك وذاتيتي، بين التعابير (أو التعاملية) المفروضة على الجميع وحقي في أن أكون وأشعر بقدراتي وحريتي ومسؤوليتي، هي السؤال. فتلك العلاقة بين ما أقوله (أو عبّرتُ عنه) وما كنتُ أرغب في أن أقوله وأعبّر عنه، بين المستور والبارز، بين ما يَدقّ عن الإفهام وما يدقّ عن التعبير، هي العلاقة التي أنادي بأن تكون اتزانية، أي تعاضديةً وليس مرهونةً باستمرارٍ لهيمنة المتحجِّر، وسلطةِ المنمَّط، ولغة الجمهور أو السلوك الجاهز الراكد.

5 ـ من المسكوك إلى الحيّ، العافيةُ في التعديل أو الاطفاء والتعزيز:

المسبوكات اللفظية حجاب أمام الضمني والمستور، أمام الكامن والدقيق أو ما هو في التجاويف والتلافيف. والمصنوع الجاهز، مستوّرداً كان أو موروثاً، وعلى شكل أنساقٍ ونظريات كبرى أم على شكل أدروجات، يَطمس الخصوصيَّ والخاص والراغب في أن يكون مختلِفاً مغايِراً وخارج السِّربِ حارثاً، ولحياته خالقاً، وبحريته شاعراً أو لَها مُعانياً. يُغرِق المسكوك، إنْ في التعاملية والآدابية أم في التحدّث والسلوك، في المألوف السائد، في العام الشائع. يَفرض المعنى الواحد الآحادي، ويطبّق النصّ عينه على الجميع المُدْخَلين في أجموعةٍ والمنمَّطين في قبضة موحَّدة موحِّدة تمنع الفرار والغياب وتطمس الضعيفَ والظِّلّي. إنها تغش إذاً وتخدعنا، تحجب النور بسماكتها وسُجُفها، تلك المسكوكات اللفظية السلوكية أو الرؤية الجاهزة الثابتة. في ذلك استبداد، وقتل للحرية، وإلغاء للجديد والتجديد أو للحركة والانفتاح، وإرضاخ وإرهاب أي فرض على الجميع لما هو متشابه ويقيم التشابه والكليانية أو لما هو نمطي ويمتّن التصلّب والمكرَّر والآلتي [الآلياني، الآلوي] حيث يأكل الجميع، أو يسلكون ويبتسمون ويشاهدون ويتحركون بلا تفكير، بلا تفرد وانفراد، بلا أصالة أو فرح أو عودة للذات: فللجميع الزيُّ عينه، والغذاءُ عينه، والبطل السينمائي، والمِشْية والتحية أو الساعة أو الجورب، القبعة والحذاء... كل شيء يشبه كل شيء (راجع: الآلتية في الحضارة الصناعية، والإنسان في المصنع).

محاورة الإنسانيّ في الإنسان، أو الكينونيّ في الكائن، دعوةٌ (حركة، نزعة، فلسفة) تحارِب، كما رأينا أعلاه، القوالب في الشِّعْر لأنها ترمي في حقل التقرير والمنبري، أو المحدَّد والمحدِّد، المسيَّج والمسيِّج؛ وتُحارِب اللّغوَ والغلوَّ لأن العافية والتكييفانية الإسهامية طلبٌ مفكرَنٌ للغة المتطوّرة الحية، المرتبطة بالمعيوش في الإنتاج والتعامل والعلائق؛ وتناهض الحَرْفي في القراءة أو إعادة الكتابة، قصداً للمتعدد واللاخطي والعصارة؛ وتقوِّض وتَبني معاً من أجل تجاوز القِشْري واليابس، المسطَّح

والشكلاني، التقهقري والنكوصي، الطفلي والقسري...

الحالة الرابعة عشرة: انجراح الصحة النفسية للمواطنية والفضاء المدني ثم السياسي

1 ـ المواطن وفضاءُ دولةِ المؤسسات أو ما بعدها، في مجتمعاتنا الخاصة ومجتمعنا العام:

يجرح نرجسيتنا، بَعْدُ أيضاً، الكشفُ عن التخلخل الكامن في الصحة النفسية (في الاتزانية، في العقلانية والنضج أو الرّشد) للمجتمع والمواطنية (حقوق المواطن العربي في مجتمعه وداخل ذلك المجتمع القطري والقومي)، للحقل وقيم الفرد. لن نحلّل هنا المعروف المبذول عن صراع النزعتين الإقليمية والوحدوية داخل الذات، ولا عن تكاملهما أو محاولات تعزيز تضافرهما. كما أنّ موضوعنا إلماعيٌّ فقط حيال صراع نزعتي القيمة الواحدة (أو تذبذبهما، والتكافؤ بينهما) للإسلام والعروبة، للقومية والعالمية...

سبق أن أشرنا إلى أنّ المجتمع ليس فقط غير موفِّرٍ لأسباب كثيرة ضروريةٍ من أجل الصحة العقلية للمواطن، أو لتعزيز حقوقه والقيم الإنسانية. فلعل الأساسي، الآن وهنا، هو أنّ ذلك المجتمع عينه، بالنسبة لما يجب أو لما يمكن أن يكون عليه ويحقّقه، هو مجتمعٌ منجرح: إنه ممزَّقٌ من حيث النُّظُمُ السياسية والإدارية والمالية؛ وليست طبيعته هي وحدها تَبَعيةٌ، ومزدوجةُ البنى، ومتخلفةٌ داخل النظام العالمي للاقتصاد (أو للسلعة والسوق). فالموجِّه نحو الخارج أو المنحرِف، هو ظاهرةٌ مريضة ومُمْرِضة وَمَرضِية: المؤسساتُ غير مهيَّأةٍ للخدمة السريعة أو الأحدث والأسرع، وغير منغرسةٍ في السلوك العام والديناميات الإدارية، وبنيةُ العلائقية بين المواطن وأجهزة الدولة (مؤسساتها، مرافقها...) غير متحركة بفكر الحداثة وسلوك المعاصرة؛ كذلك فإننا نستطيع القول: الثقافة الإدارية، أو عقلية الموظف وسلوكه في تعامليته وعمله، غير صحية. فمن السهل هنا أن نستدعي: المحاباة، البطء، قلة الإنتاجية أو سوء المردودية، الاستغلال، العصَبية أو القَبَلية، انعدام الديموقراطية وقيمها، مفاهيمنا المضطربة للدولة والتعامل معها، انجراح الفعل المدني، تحكّم الفرد، البطالة المستورة، الانتماء إلى زعيم يحمي، الهرب من المسؤولية (ومن العمل المنظّم) ومن الوعي المِهْني...

2 ـ الصحة الثقافية (وعياً سلوكاً أو فكراً وممارسة) تبدأ بالمعرفة والتشخيص، بتحليل الواقع ثم بإرادة التكييف:

رأينا مراراً أننا نشعر بمرارةٍ حيال واقع سلبي لهذا السلوك أو لذلك التفكير داخل ثقافتنا، لهذا النمط أو ذاك من المعرفة الاجتماعية أو المادية أو المنطقية الرياضية. نشعر بالتشنّج والتوتر لأن المقصود الأول هو، كما رأينا وزعمنا، ذاتنا وصحتنا وصورتنا عن نفسنا ووعينا بواقعنا وبمحتَمَلاتنا. وذلك الشعور يرضّنا ويصدمنا برغم أنّ مقصودنا الثاني هو ما قلنا إنه أجموعةٌ من المناهج: الإنمائي لما هو إيجابي وعقلاني؛ والإطفائي، لما هو ناقصٌ أو سيّء التكييف؛ والوقائي ثم، أخيراً، ما هو إشفائي. انّ وعينا بالأزمة قدرة على الأزمة، ومعرفتنا بأسباب تلك الأزمة إمكانٌ للتخطّي والنفي والاستيعاب، والثقةُ بأنّ الاضطراب قابلٌ للزوال والعلاج خطوة إلى العلاج، وتخيّلُ العلاجِ أو رسم صورةٍ له ولما يجب طريقٌ وإمكانٌ أو شرط (وعلاج، أحياناً).

3 ـ النقدانية الاستيعابية في دنيا سيطرة الدولة وهيمنة المؤسسات، الجانب الآخر من الانجراح:

نقد هيمنة الدولة الممثّلة بشبكةٍ ضخمة مطّردةِ التناسل والتكاثر، ثم التعمّق والترسّب، ليس عملاً يقلّد خطاباً شائعاً وضروري الوجود في البلاد الشديدة التصنيع: المفعمة بالتكنولوجيا، والتكنوقراطية أو بالاستلابات التي أحدثتها الآليانية والأداتانية والكلّيانية[1]. وليس ذلك النقد، من جهة أخرى عملاً مترَفاً؛ ولا هو مقحَم، أو قليل الجدوى، أو قليل الحضور والتأثير.

القضية عندنا، قضية هيمنة الدولة وسيطرة خطاب السلطة المتسرِّب إلى أعماق الشخصية والعلائق، مطروحة وعلى نحو هو، في تحليلنا، أمرٌ من الحال السائد في المجتمع الآلياني. فالدولة عندهم، من حيث هي مؤسسات هائلة متسلّطة، تبقى عندنا كمثلٍ أعلى في وقتنا الراهن: نحن نطالب بالمؤسسات التي، برغم كل مفاعيلها السياسية، تمثّل لنا إبعاداً للكليانية الفردية (أو العائلية، أو القبَلية والعصبية). نطلب المؤسّسات، وحكم النصوص والتنظيمات، هرباً من التسلط الفردي وحكم الجبّار

(1) حول نقد الآليانية والمنمّطات في السلوك والحياة والاستهلاك، في استلاب المجتمع والآلة والسلطة للفرد، راجع أعلاه: الأقسام السابقة.

المسيطِر. لكننا، من جانب آخر، بحاجةٍ لنقد هذه المؤسسات المرغوبة، وللديناميات الإدارية الضرورية. إنّ الفعل السياسي الجارح والمنجرح، في بلاد العالم الثالث، يستغلّ المؤسسات أو يطرحها، في السوق على نحوٍ يُظهرها لخدمته: كأنها من نعمته، يربطها بشخصٍ أو نظام قائم غير ديموقراطي. أما عندهم، هناك، فالمؤسسات ودولتها لا تخصّ فرد، أو نظير ذلك. فالنظام السياسي هناك يرفض «قُدْسية» الدكتاتور، ولا يُثْبِته؛ وينفتح على المتغيرات، ويجدِّد الأشخاص والعصارة. والفعل السياسي هناك مختلف: إنه غير محوري، غير موجَّه بفكر متعالٍ، الموضوع الأبرز أو الاهتمام الأكبر، على عكس ما تعرفه بلاد العالم الثالث، عند الفرد... في بلاد الديموقراطية تكون الدولة مختلفةُ التوجّه، والفعل السياسي هناك ذو طبيعة ليست بَعْدُ مزروعةً أو يانعةً في حقلنا؛ والرئيس، والمؤسسات، والإعلام (والإعلان، والصحافة، و...) ظواهر تنتمي إلى عالم ليس هو عالمنا. ومع ذلك؟ برغم ذلك فنحن بحاجة لنقد المؤسسات القائمة العاملة على تشيىء الفرد، وإلغاء ذاتيته وخصوصيته، أو وجهه واسمه. يعني هذا أنّ نقد الدولة، والمجتمعِ المقهورِ المستلَب لمصلحة السلطة، أشدّ نفعاً لنا وأبعد تأثيراً، ولعله سيكون خطاباً استباقياً؛ لا سيما وأننا نسير باتجاه وضع اجتماعي سياسي يقترب من وضعهم أو يصبو إليه في ميادين الثورات التنظيمية وما بعد الصناعية.

نرغب اليوم بالدولة المؤسّساتية: تحركنا النزعة الراغبة بالمؤسسات حذراً، وحُبّاً بالديموقراطية المحارِبة للدكتاتورية وأشكالها. إلا أننا، وفي الوقت عينه، نرغب بالفكر النقدي لتلك الدولة المرغوبة كي نتجنّب ونتحرر: كي نتحرر من التسلّط القائم، ونتجنّب الوقوع في استلابٍ من نوع جديد، تقوم به الدولة، للوعي الفردي، للوعي الجماعي، للفعل السياسي وتنظيم المجتمع. فموقفنا متناقض، أي أننا نحبّ ونكره(1). لكن النقدانية هذه تحريرية، واستباقية: إنها شمّالة، ومخطِّطة، ومتنكِّرة للتفاؤل البليد الساذج الذي يسطِّح. ولا ترضى بالواقع أو بالمؤسَّس، حتى وإنْ بدا أنه خطوةٌ تغييرية أو تَنقل القمعَ من يد الفرد إلى المجتمع، إلى الدولة، إلى المؤسّسات المعقلَنة. سيبقى الفكر النقدي قاصراً غير حر إن لم ينغرِس ويسبر في المجتمع، والدولة، والمؤسَّسات، والاستلابات، والعقل، والاقتصاد، والحضارة ككلّ. إنه بحاجة إلى نظرية كي يمارس دوره، وكي يُغني فكرنا السياسي والاجتماعي والفلسفي، وكي ينخرط قوياً عزيزاً في الثقافة العالمية

(1) رأينا وسنرى أدناه هذه العلاقة المتناقضة، أو ذلك الصراع بين جانبي القيمة الواحدة والرغبة الواحدة. فهنا جذور بعض انجراحاتنا (والفصام).

ومؤسساتها الآخذة بالتناسل[1] وبخلق ما بعد المعاصرة وما بعد المؤسَّس.

والنقدانية الاستيعابية شديدة الارتباط بالمجتمعي، وبمعطيات العلوم الإنسانية، وبالتكنولوجيا والتصنيع، وبالمشروع الثقافي للأمة أو بمعضلات الفكر عموماً وحتى بالرؤية العامة والفلسفات، بالمعاصرة والحداثة وما بَعدهما، بالتكييفانية. من هنا يغدو قولاً فارغاً كل قول يودّ من النقدانية أن تنحصر، أو أن لا تتدخّل في نقد الدولة والبيروقراطية وتسلّط الإعلام على الوعي لقيادته، أو لإخضاعِه للدولة باستراتيجيتها الساعية لفرض وحدةِ نظرٍ رسمية على الجميع وبلا ديموقراطيةٍ أو إقناع حر. الدولة المعاصرة منقِذٌ لنا ومستلِب، ضرورةٌ حية وقاهر مستبِدّ، مرغوبة ومنفِّرة، حانية وطاغية. واهتمامنا بتحليل نقدي لفعلها التسطيحي والتدميري للوعي الفردي، وللوعي الجماعي، ولتشييء العلائق والاتصاليات بين البشر، هو اهتمامٌ سياسي معاً ومجتمعيٌّ وفلسفي: إنه همّ تحريريّ، وخلاص من المناخ السوداوي واللاإنساني الذي تَخلقه قمعيات الدولة، وهيمنة البنى والميكانيكا واللاعقلانية والدعاية. لكن ما هو ذلك الهمّ التحريري، وما موضوعه؟ من أبرز موضوعات هذا العلم هي: التجاوز، النقدانية الاستيعابية والتحرر، حيال تزييفات الدولة المعاصرة بوسائل سيطرتها وشبكة إعلامها ورغباتها للتحكّم بالشارد والوارد، بالعام والخاص، بالعائلة والفرد وكل خليةٍ اجتماعية، أو نشاطٍ أو سلوك أو رأي. وهناك أيضاً: طغيان المؤسسات، ونقائص الإدارات والسلطات (القضائية، والتشريعية، والتنفيذية)، وازدياد الاستلابات والإكراهات المجتمعية، وحالة الفرد الراغب بالاستهلاك والمطحون تحت الآليانية أو الإعلانات والدعايات، والمناخ المريض والموبوء والمرعِب، والروح القُطْعانية المقفِلة للمجتمع... كما نتذكّر أيضاً ما قيل في: الاتصاليات، والعلائقية الميكانيكية المسطّحة المتحرّكة بالتبادلي (والنفعي، والفرداني، والقاتم والاجتراري)، والأخلاقيات في أشكالها الراهنة وحيال الما يجب والمستقبل والعلائقي.

ليس سراً أنّ الدولة المعاصرة تسربت إلى أعماق الشخصية، وترسّبت في اللاوعي والظل، في المستور والمعيوش. كما أنّ التفكير لم يَعُدْ خاصيةً مطلوبةً من المواطن (لا

(1) إن لم نفتّش عن نظرية هنا فسنقع في الأمبيريقية (التجرُّبية) والتجريبية، في التكديس والرّصْف وانعدام تدخّل الفكر، في التسجيل أو السرد الميكانيكي الذي يذكّرنا بكتّاب الطبقات ومن إليهم. والنظرية المنادى عليها هنا ذات فلسفة أو فلسفية: تنظر بشموليةٍ ونقد للكل، وللظواهر التاريخية المتعاضدة.

تفكّروا: هناك من يُدفَع لهم أجراً لقاء التفكير عنكم). ثم إنّ المجتمع يخضع بلا شَبَع أو توقفٍ إلى عمليات إرضاخٍ وشَمْلنة، والعلائقيةَ إلى الاندماج في التبادلية الميكانيكية اللاإنسانية والضدّ إنسانية، والعلمَ إلى أسار المنفعة المادية والكسب العام، والتكنولوجيا إلى النفعي والاستهلاكي والربحي. فما في الواقع لا يوحي بأنّ الإنسان حر، وأن الحرية حية محرِّرة، وأن السلوكات أو «الأخلاق» غير مفروضة، وأنّ القيم نابعة من الداخل أو بارتباطٍ تعاضدي اقتناعي مع النشاط والفعل. . . والقمعُ من طرف الدولة علينا، وهيمنةُ المؤسسات، وسيطرةُ القوالب والآلة والأدوات، وتَجبُّر الدعاية والإعلام، عوامل كلُّها تضع الإنسان في جوٍّ خانق، في سوداوية، في عزلةٍ مدقِعة، في اللامعنى والفراغ، في المأساوي والبعيد عن الإنساني، في المُبعِد للذات عن ذاتها وللذات عن الأنتَ والنحن والـ«هُمْ» (الآخرين). كأنّ قيماً آلوية مرغوبة لقيادة السلوك البشري؛ ونحن حيال طرائق جديدة في النظر وفي الانغراس منشودة وضرورية. فلا بدّ من رؤيةٍ جديدة للإنسان في فعله وعلائقه، في واقعه وخطابه، في وعيه وسلوكه، في أبعاده المتعاضدة الدينامية. وتلك الرؤيةُ وحدها هي التي تقود كل تكييفانية: ليس في العالمثالث فقط؛ بل وكذلك في المجتمع الآلياني الراهن أيضاً، أو الذي هو في طريقه للتحقق في بعض البلدان السائرة باتجاه تكثيف الصناعة المتطورة والدولة المسيطِرة الكليانية.

وتتمحور النقدانية الاستعابية حول موضوعةٍ أخرى أساسية هي اللحاق بنداء الديموقراطية كي يتعمق ويتعمم، فيوفِّر العقلانيةَ ناهيك بالحرية وبالأخلاق والتنوّر. لذا لا بدّ من نقد الحضارة التقنية، والعقل الأداتي، والنظام السياسي بشقّيه الليبرالي والاشتراكي، والنظام العالمي في الاقتصاد، والعلم المربوط بأيديولوجيا الأمم القويّة (والفكر الاستهلاكي وأنماط العيش الآلية المختزَلة والمشيّأة)، وهيمنة الدعاية والمؤسسات وشتى اللاغيات للعقل والحرية والوجه عند الإنسان. كأنّ الادعاءات بالديموقراطية وحقوق الإنسان، في العالم الرأسمالي وفي خطاب ستالين ومن تلاه، تقوم على تزييف: تُشْبِه أكاذيبَ مغلَّفة؛ ومنمَّقةُ الخطاب، شِبْه دعائية. أما الصياغات المخادِعة، والممارسة اللاأخلاقية والبعيدة عن الخطاب العلني المعلَن للديموقراطية، في الفعل السياسي العربي والعالمثالثي، فجديرة بالتفنيد والدحض: جلُّها سريعة العطبِ أمام العقلِ القاضي والحقيقة، أمام الواقع وعند التنفيذ.

4 ـ ضمور الديموقراطية في الفعل السياسي، في الوعي والسلوك، في النظري والممارَس، في الفعل المدني وفي الإدارة:

تحتاج الثقافة العربية الراهنة، كي تحقق ذاتها أو كي تُبدِع وتخدم وتحلِّل إنسانها وحقلها، إلى خطاب الديموقراطية وتجسيداتها المؤسّسية والإجرائية. إنّ قيم الديموقراطية، والديموقراطية كقيمة، تغذّي مواقف وأخلاقاً ضرورية للتفتّح، وللاستمرار التكييفيّ باتجاه الاتزانية في مشاعر المواطن، وعلائقيته، وحيال السلطة، وحتى حيال الألوهية أو البعد المتعالي ـ ما هو كينوني ـ في الوجود البشري. فالأنساق الثقافية اللاديموقراطية ما تزال حتى اليوم غَرَض شكوى، ومنبعاً نميراً من المنابع التي تَروي الفعل السياسيّ المتسلّط، وتُديم النظامَ الاجتماعيَّ الأوتوقراطي أو «الجبّار» الذي يَقهر ويتغلّب ويُرضِخ:

أ/ نحن لا نجد في سلوكاتنا وتفكيرنا، في خطابنا وفي الممارسة، الشعور بالاقتدار على التأثير في الحياة السياسية أو على النقد للمسؤولين. فما يزال الخوف، والحذر والقلق، حاجزاً يمنع الإعراب بحرية عن موقف نقدي. يتحكّم بنا الرعب من السلطة أو صاحبِ الوظيفة والقدرة، ويتحرك القلق على المصير أو الخشية على اللقمة والمستقبل؛

ب/ ونحن لا نجد أيضاً، لا في ثقافتنا ولا في ظروفنا الموضوعية، الوعي أو الممارسة الصائبة حيال المشاركة السياسية. فليس جدّياً القول إنّ المواطن العربي يُسهم في صياغة القرار أو السياسة أو الاختيار، لا على صعيد الشأن العام ولا بخصوص الحاكم والنائب والممثِّل السياسي المحلي؛

ج/ ونحن لا نجد أيضاً، لا في الواقع ولا في الثقافة النظرية، المواقف التي تتيح لكل موقفٍ أو توجّهٍ أو تيارٍ الإعراب عن نفسه، وشرح خطابه بلا خوف وقمع. فالتهديد المسبق، والتجريم والتحريم، إكراهٌ أو سيف مسلّط. ثقافة اللامرغوب به مهمّشة، مغيّبة، مطرودة وملاحقة. فلا مجال للحياة إلا للرسمي، للمحدَّد له، والمْرضيّ عنه أو المسموح له؛ مما يعني أنّ الصحة النفسية، ومن ثم العقلية، للثقافة السائدة وللمواطن اللامنفصل عن حريته وعقله وشعوره بمسؤوليته، غير معافاةٍ ولا مُعافيةٍ أو غير موفورة؛ ولا تقود باتجاه الاتزانية والنضج الانفعالي داخل التكييفانية المستقبلية؛

د/ ولا نجد في ثقافتنا الشرط الكافي المرغوب والذي يتيح المناخ، إنّ على صعيد الحقل والبنى المادية الاجتماعية أم على صعيد الوعي والشعور المُفكْرَن، في العائلة أم

في الوظيفة والمهنة أم في أيّ حلقة اجتماعية أخرى وفي المجتمع العام، لتحرّك عنصرٍ آخر من عناصر الثقافة التي تتغاذى مع خطاب الديموقراطية وممارستها. فهنا لا يحرُك، ولا يتحرك، الشعورُ بالمبادأة والرغبة بالمبادرة. لا يُستشار الوعيُ الفردي، ولا يُستثار. والوعي، من جهةٍ أخرى، لا يَتَفَكّرن إلى حدّ الرغبة بأن يتحدى ويسهم، بأن «يرفع الأذية» ويشارك، بأن يستعمل عقله ويتحمل مسؤوليته حيال الجماعة والمجتمع أو الحقيقة والحرية والقيم؛

هـ/ تكون الثقافة متغاذيةً متعاضدة مع التكييفانية والحداثانية إنْ ترسّخ المقال المديد العميق بأنّ السلطة ليست الرئيس، بل هي مؤسسات غير مُشَخْصَنة قائمةٌ خارج الزعيم القائم في سدّة الحكم. فبقاء الرئيس في منسوجاتٍ أسطورية، في دور البطل، ليس عاملاً صحّياً؛ ولا هو مؤشر صواب في مجرى الأوضاع الاجتماعية وفي حالة الوعي بالذات حيث تزداد مشاعر الخيبة حدّة بازدياد الانجراح في الإنجازات المتحقّقة والآمال المرجوّة وفي الحرية والديموقراطية.

ما سبق أن عُرِض أعلاه على نحوَ وَعْظي، إنْ ظهر ذلك، قد يسهل نقلُه أو تحويله بحيث يَظهر دراسةً تحليليةً لموضوعات، ولمبادىء فكرية، ولظواهر نفسية اجتماعية [نفستَماعِيّة]. ثم، وبعد هذا كله، فإن الأساسي البارز في هذا التحادث (أو المقابلة، أو الجلسة) هو الدور الحاسم الذي يلعبه الحقل النفسي الاجتماعي في كل عمليةٍ تتوق إلى تعزيز التكيّف مع الذات، ومع الآخر، ومع ثورات الفكر والعلم والاتصال. لعل كل إعادة تأهيل للشخصية، للفكر وللثقافة، للصحة العقلية أو النفسية، لا تنجح إنْ لم تكن إعادة تعضيةٍ للحقل، للفضاء الفكري الاجتماعي، للوسط الذي نتبادل معه الغذاء والضبط، والتفاعل والتأثير. وعمليات الترميم للذات، أو إعادة الغسل والتحكّم، تُمْلي وتحتّم وَعْيَنة القسريِ والطفلي، اللاامتمايز والمستور، في خطاب السلطة، في ذلك الخطاب الملتوي عموماً واللابريء.

الحالة الخامسة عشرة: ضمور العضو العلمي في جسد الثقافة والإنتاج وفي إعادة النظر في الذات

1 ـ الثقافة في إطار عام، والعلم قطاعٌ منها:

يمثّل العلم، ذلك النشاط المميِّز للإنسان، قوةً تغييرية كبيرة في الثقافة: فهو يطوّر،

ويخلق وينير، ويحلّ مشكلات، ويشعّ بتعليمه وعقلانيته، بمنهجيته والخصائص الذهنية بل والأخلاقية التي تصف نشاطه وسيروته[1]. هذه الأحكام المعروفة، المبذولة في أسواق المعرفة وفلسفة العلوم وقضايا العلم، واجبة الوجود والقيادة داخل جسد ثقافتنا. فالثقافة سيرورةٌ متواصلة، تَتمثّل وتتكيّف أو تمتصّ وتَغْتني، في فهم الطبيعة والعيش معها وبها. ولذا، فإنْ العلم، وهو الذي يقوم أيضاً بتلك الوظيفة المعرفية والاكتشافية للطبيعة (بشكليها الخارجي، وعالم الإنسان)، يبقى رافداً للثقافة، ومتغاذياً معها في علاقةٍ تعاضدية وليس في سببيةٍ خطية، أو مستقيمة، أو هندسية.

لا نستطيع المطالبة بثقافة علمية بحتة؛ فهذا مستحيلٌ وبَتْرٌ للإنسان. والثقافة ليست هي العلم؛ إنها تحتاجه وتستلزمه. لكنه ليس المحدِّد الآحادي، الكافي النافي، أو الجامع المانع. ومن السويّ أيضاً، من جهة أخرى، القولُ إنّ العلم ليس هو وحده الثقافة؛ فهنا موضوع مبذول: محلَّلٌ إلى حدّ أنه لا يغرق فيه اليوم أيُّ سابح. الثقافة ميدان فسيح؛ والعلم فيه جانب عظيم ساحق، مثير للنَّهَم والإعجاب: يتملّق العقول والقلوب، يُبهِر النظر بقدارته وضروراته وبالآمال التي يَعِد بها أو يعمل على تحقيقها.

والعلم، تلك المؤسّسة الثقافية الضرامية، يلاحِق ويرتاد، يَهْدم ويُهاجِم ويبني. وفي ذلك فنحن، في ثقافتنا الراهنة، نوافق على خطاه ومنهجيته، نتّفق معه ونوازيه في خصائصه ومنطقه. وهكذا تكون الثقافة، كالعلم، تراكميةً وتقدّمية: تتعلّم من العلم اللاتوقّف، وتخطّي الصعوبات، ومصارعة العراقيل والأزمات، والاغتناء بذلك التواصل والتراكم والصراع. لكنّ الثقافة، لا سيما تلك التي تُكيِّف وتتكوَّن في بعض الأمم الطموحةِ للمزيد من العلم وتطبيقاته وإشعاعاته ومنهجيته، تحتاج أيضاً لأن تكون، كالعلم، ثورية. فالثورية، والطفرات أو الانقلاب السريع الحاسم، والقطيعة العِلْميائية أو الانفصال القَطْعي عن السالف أو السائد، والماكث أو الثاوي[2]، ضرورة للثقافة في حال «التخلّف» التاريخي والوَراثية.

ومن السويّ أيضاً أن يتواضح هنا أنّ العلم يستلزم الحرية؛ ويُحرِّك أو يتحرّك بقوةٍ

(1) الثقافة هي الأرضية، أو المهاد [الإهاب، الخلفية، الغذاء العام]، للفكر. وهي أيضاً الأرضية أو الأبعاد للعِلم. علاقة العلم بالثقافة، كعلاقة الفكر بالثقافة، تضافريةٌ أو علاقةُ العام بالخاص (انفتاح وتبادل).

(2) كالحال بين العلم قبل النيوتونية ومعها؛ ثم مع الفيزياء المعاصرة (والرياضيات المعاصرة) تجاه نيوتن.

إنْ كان الفضاء الثقافي متنامياً في حرية، ومشبَعاً بقيم الإنسان وبالإيمان بالحوار والحقيقة، وبمبدأ تنوير الوضع البشري حيال الحتمية وقوانين الطبيعة وعقبات الوجود. والثقافة التي تعترف بوجود وعيٍ أخلاقي محض، أي منفصلٍ عن الوعي الديني وقائم بذاته، تترسّخ وتُرسِّخ، تتمدّد وتتعمَّق، باجتيافها وامتصاصها، بتمثّلها وتغاذيها، لقيمٍ أخلاقية تَسِم السلوكَ العلمي والتفكير تبعاً للمنهج العلمي. فمن المحلَّلِ أنّ الوعي أو السلوك، في النشاط العلمي، يتأسّس على الموضوعية، واللاتحيّز، والابتعاد عن النزق والذهنية والانفعالية والمنطق الرغائبي. فالذاتانية، أو التوجّهات والنزعات التي تنطلق من الذات وتعادي الموضوعانية، لا تقيم علماً؛ أو هي لا تَنجَح في منهجيات العلم، ومنطقه، وفلسفته، وتحليل قضاياه. وكذلك فإنّ الثقافة التي تُكامل المناهج التجريبية مع المناهج العقلانية، وتقيم التعاضدَ والذهابيابية المستمرة الحية بين الواقع والفكر أو الفعل والنّظر، تُساند أنظمةَ العلم ومؤسّساته، وتتعلّم من العلم القدراتِ الخلاّقةَ التي تتصف بها مفهومات إجرائية عديدة خاصة به.

2 ـ التناضح والتغاذي بين العِلم والثقافة، بين العلم وفلسفته:

تتعلم الثقافة من العلم المنهجية، والاكتشاف، والابداع[1]. ولا بدّ أن تكون مثله قائمةً متحركةً على الملاحظة والتصنيف، على الكشف عن التلازم والترابط بين الوقائع والظواهر والعلائق، ومن ثمّ على طرح الأسئلة والسعي للكشف عن الحلول والمعاني الجديدة، بل والسعي للتحكّم أو التوجيه في الذات البشرية وفي العالم الخارجي الذي هو، في نهاية التحليل، صورةٌ لنشاطنا وتمثّلٌ إنسانيٌّ للواقع الموضوعي (راجع: العِلميائية). إنّ الثقافة، كالعلم، لا تقدِّم لنا الطبيعة أو الواقع؛ بل تقدِّم لنا معرفتنا بالطبيعة أو بالواقع. تصوراتنا عن العالَم، تمثّلاتنا عن الواقع، ليست هي العالم. فالعلم (والثقافة عموماً) هو تصورنا عن الطبيعة، أو هو تصوراتنا وتمثلاتنا عن الواقع.

تغتني ثقافتنا الراهنة أو تقوم بوظائفها التكييفية والإسهامية بمقدار الإثراء للعلوم المعيارية والوضعية، ولمقولتيّ الصراع والتعاضد، وللبُعد الجدلي في الفكر، وللتفسيرات التعاضدية الدائرية، وللحتمية (فكرة التعيُّن) الاجتماعية التاريخية، وحتى لمبدأ اللاّتعيُّن (بحسب هايزنبرغ). فالعلم، كأيّ ظاهرةٍ أخرى في الفكر والمجتمع، أو في الواقع

(1) الاكتشاف هو إبراز ما كان موجوداً. أما الاختراع فهو إظهار ما لم يكن قائماً أو معروفاً.

والعلائق، يخضع للحتمية الاجتماعية التاريخية: للتفسير بالوضع والظرف والمجتمع (المجتمع، إلى حدّ ما، هو الذي يَخترع)، للتطوّر والخصوية التدريجية ودور الإنسان الواعي... يتطور العلم، يَنتقِل، يُقتَبس: إنه يَستبِق ويخطِّط، يتنبأ ويتحكّم. وفي كل ذلك فهو يسلّم نفسه «لمبادىء» أو مسلّماتٍ يجب أن تسود أيضاً في ثقافتنا المستقبلية أو المعالِجة والاستباقية. ومن تلك «المبادىء» أو اليقينيات: الحتمية [التعيّن][1]، الأُرتُوية (order, order) في الطبيعة، والاطرادية، والسببية أو العلّية. وذاك كله، بالإضافة إلى النظام في الطبيعة والعالَم، للانسجام بل وحتى للجمال. وتتعزز صحةُ الثقافة بالتعميق للعلم المميِّز بين الحقائق؛ وللحقيقة في علوم الإنسان؛ وللحقيقة في العلوم المحضة. فالحقيقة العلمية، عموماً، حقيقةٌ يصوغها الإنسان المنغرس في المجتمع والتاريخ، في المواقف والصراعات، في السيرورة والصيرورة، في النسبي وضمن شبكة مبادىء تقضي إعادة البناء، وإعادة التنظيم أو التعضية والصياغة، على نحوٍ مستمر. فليست الحقيقةُ في العلم هي الواقعة؛ وليست الحقيقة نهائية ثابتةً أو بتّارةً خالدة: إنها خاضعة لوعي الإنسان وإرادته، للتاريخ وللعلمية، لمنطق المعرفة العلمية والواقعة العلمية.

تحتاج الثقافة في سيروراتها الامتصاصية والإسهامية، في سيرورة التحمّل ثم الأداء (التلّمذة ثم مرتبة المعلِّم)، إلى استدماج وتعزيز أدوات المناهج المتكاملة (عقلاني وتجريبي). وتتجدد الثقافة وتُجدِّد، تستمرُ حيّةً وتُحيي، بالتغذّي من فلسفة العلم وافتراضاته، من صياغاته لقوانينه ونظرياته، من أدواته ولغته وقيمه، من الإمكانيات المفتوحة التي يحضِّرها ويعزّزها كي يقوم الحوار والتعاون داخل ذمة الإنسان، ثم التفاهم والتكامل بين الثقافات وداخل الدار العالمية المسكونية [العالَمينية] للثقافة.

3 - ضمور التفكير المُمنهَج، النقصُ في امتصاص روحية الآلة والنمطِ الصناعي والشخصيةِ الدقيقة:

هل توجد كلمة واحدة تلّخص مشكْلات؟ ألا يبحث الإنسان منذ القديم عن فكرة تكون كالمفتاح للمغلَق، أو كالجسر إلى الحقيقة؟ الا نزال نتساءل عن بنية عامة، أو عن أجموعة المبادىء والقوانين والأحكام التي تفسِّر، ثم عن الأجموعة التي تغيِّر؟ لقد لاحقنا هنا، تبعاً لطريقة أو لطرائق، الأمراض والعوارض، ثم الشفاء والاتّقاء. ربما يكون

(1) را: اللاحتمية، اللاتعيّن، عند هايزنبرغ: Indeterminacy = Indeterminisme.

الخطاب العقلاني هنا مشيراً بالاتهام إلى نقص امتصاص ثقافتنا للتفكير المنهجي اللاإنفعالي، على صعيد السلطة والشخصية والفردية، ولخصائص إنتاج الآلة أو لتسييرها وإعادة إنتاجها وللشروط المنتِجة لها. إنّ نمط التفكير والفهم، ذلك النمط الخاص بالآلة والصناعة الحديثة، يتبادل التغذية والتنقيح مع شروط تّبنيه وتوفّره. ثم هو نمط، أو بالتالي حقل وشروط مادية، متصف بالتراكمية. وداخل هذه التراكمية، ومن شروط وجودها أو لضرورات استمرارها وتطورها واغتنائها، تتحكّم الطرائق والسلوكات المنهجية: فهنا نجد سيادة التمرتب، والتدرّج، والنسقي، والمنظّم، والمنضبط؛ كما نجد انحسار الانفعالي، والعواطفي، والرغائبي أو المتضارب، والعشوائي والاعتباطي.

لقد جعلنا من معظم انجراحات الظواهر التي درسناها هنا والآن انجراحاً في العقلانية، أي نقصاً في الترتيب بحسب الأولويات، وفي الاستعمال الأفضل، وفي إقامة النظرة الدقيقة المضبوطة أي حيث الشمولية، والمعرفةُ الكافية بالأسباب، والتجريد. ورأينا أنّ من الخلل في ثقافتنا، وعياً وسلوكاً أو ممارسة وتطبيقاً، ضمور الفكر العلمي والتفكير المنهجي، في ميدان المعرفة المنظّمة والطرائق التي نجحت فبنت المكوك الفضائي وغذّت الثورات في العلوم الدقيقة والاتصال والتكنولوجيا والعلوم الإنسانية. كذلك فمن السويّ جداً، النافع بل والضروري، أن تستمر فينا الدعوة التحريضية والمهمازية باتجاه ترسيخ مبادىء التفكير العلمي، وتعزيز مبادئه المنطقية المتسقة مع ذاتها ومع الواقع إن في الأداء والتوصيل، أم في الكفاية والإنجاز، أم في الإنتاج والفهم. كما أنّ الأرض عندنا محتاجة لأن تُخصّب بطرائق أهل البرهان في عملياتنا لتدبّر العالَم، أو للتحكّم بالمصير والسيطرة على القواهر. ما دام تغيير النظرة للذات، أو الصورة عن النفس، من العوامل النشيطة والضرورية في النجاح والنجاعة، فإن نظرتنا للحقيقة هي أيضاً يجب أن تتغير: هنا وجوب الوعي الحاد بطرائق صياغة الحقيقة، وبأنها نسبية، وخاضعة للتعديل، وتاريخية، وتراكمية... لكنها تراكمية تُهيّىء للجديد والطفرة، والانقطاعي، أو لظهور المختلِف وما هو قطيعة مع الماضي. فليست الحقيقة هي المركوز في الأسطورة أو المألوفيات، ولا في يد السلطة أو قولها؛ وليست الحقيقة في المشهور السائد، أو في القدامة والحداثة، ولا في الأهواء والذاتيات والرغائبية...[1].

(1) عن التفكير الدقيق، را: فؤاد زكريا، التفكير العلمي، الكويت، عالم المعرفة، 1978.

4 ـ إشكاليات المصطلح، باتجاه المزيد فالمزيد من الدقة والنقد والتحليل في الفكر وفي الثقافة والرؤية:

تكون مصطلحات المفكِّر أقرب إلى الحقيقة و«العلمية» إن التصقت بمدلول محدَّدٍ، أو بالإشارة إلى مجال معيّنٍ غير متعدد، أو بمقصودٍ واضح غير منغلق ولا مبهَم، غير تعميمي ولا هو إسقاطي وذاتاني. فلا بدّ أن يكون المصطلح دقيق الدلالة على الموضوع والمقصود، بحيث لا نكون حيال حالات نفسيةٍ تتدفق أو تتغير حدة وعمقاً وفعالية؛ وبحيث لا نكون حيال معانٍ مترادفة مائعة فضفاضة، ولا حيال رغباتٍ خاصة بالصابر وطموحاته ومواقفه[1].

لعل أكثر ما يرجّ كيان المصطلح هو المنَحى الأخلاقي المعياري [الاعتباري]. فهنا يَضعف التحليلُ، والنظر الموضوعي؛ كما تَهزل شتى مناهج الوزن والتقطيع والتجربة والضبط الصارم لمصلحة ما هو وعظي أو رغائبي، ومواقف مسبقة من الموضوع تناقض كل الخصائص التي تميز الباحث القدير. هذا، في حين أن المطلوب من المصطلح أن يدرس الموضوعات والقوانين، والبنى والوظائف. أما المصطلحات التي تستعار من ميدان العلوم الدقيقة، أو من علم غير العلم [الميدان، المعرفة] الذي ندرسه، فإنها مصطلحات تصحّ وتحرث، بوجه عام، في الحقل الذي أُخذت أو انتزعت منه. هنا الإسقاط والتحوير والتعسف أو الاعتباط، عوامل تُغيِّر في المعنى الأصلي للمصطلح الذي يغدو، في مجاله المزروع فيه، مترجرِجاً غير دقيق، ويفقد الوظيفة المطلوبة منه لأنه يأخذ في المجال الجديد (المنقول إليه) معنًى مختلفاً وتقريبياً[2]. من هنا، آخراً وأخيراً، يكون من المناهج العلاجية والإنمائية في الثقافة منهجُ المراقبة اللامتوقِفة للمصطلح: مراجعة، تدقيق، إعادة تقييم...

5 ـ العقلانية، أبعادٌ أخرى للنضج والرشدانية:.

تتلخّص دراستُنا أعلاه بالتفكير في عمليات إعادة تعضية «الضمير العلمي» باتجاه تنميته وتعميقه. يجب أن نوسّع حقله ونمدّد تخومه بحيث تتغذى الثقافة إلى حدّ كافٍ

(1) الصابر هو العميل، المستهلِك للمصطلح أو المنتِج له: الكاتب، المستعمِل اليومي أو الخطاب اليومي في التعاملية وفي الثقافة عموماً.
(2) را: علم المصطلحات المقارن

بمقوماته وقوانينه (أمانة، صدق، إخلاص، حرية، موضوعية)، وحتى ببعده الجمالي [الفني]. ومن جهة أخرى، إن الدينامية العلمية ـ التي رأينا ينبغياتِ توسيعها روحاً وطرائق (أو نُسغاً وحدوداً وطاقات) ـ هي العقلانية. لكن ما هي العقلانية؟ بل الأسلم هو السؤال: هل العقلانية هي العلاج الكافي الشافي؟ هل هي العصا السحرية؟ كلا! لأنها ليست قرص دواء نشربه فنتحول إلى جهابذة. وليست القضية هنا فكرية محضة؛ وذاك جانب عظيم من العلاج، دون أن يكون كل الحل أو العلاج الوحيد.

6 ـ علم المآل، من تعلّم الحداثة وما بعد الحداثة إلى تجاوزهما، الانتقال إلى التحليلي:

لا شك هنا في أننا كنا نشعر بالقلق عند كل خلل أو اضطراب، عند التقاط صراعٍ نفسي أو انجراح وانحراف، حلّلناه أعلاه أو سنحاول الكشف عنه أدناه. فنحن نقاومُ بطريقةٍ لا واعيةٍ عمليات إخراج اللاواعي، وننفر من محاكمة الذات، ونشوّه التحليل الذاتي؛ كما أنه ليس سهلاً علينا الإقرار بإنجراح فِكرنا أو بجنوح أحد الأعزاء علينا. فالوضع أمام الوعي، ومن ثم أمام العقل المحاكِم والإرادة المغيِّرة، لمشكلةٍ أو لتوترٍ واضطراب، ليس عمليةً سهلة برغم أنها ضرورية، ونافعة، بل وقابلة لأن تغدو اعتيادية. ربما نكون قد أخطأنا في أي فصل سابق، أو لاحق، إذا كنّا وصفنا الظواهر (أو الاحباطات والصراعات) بطريقةٍ يُستشمّ أنها تقريعية. فنحن سعينا أعلاه، كما سنفعل أدناه، إلى تفريغ الشّحْنات الانفعالية، و«تنفيس» أو تعزيل الخبرات المؤلمة لكي نتمثلها ونتجاوزها وتغدو أمامنا بلا تأثير سلبي، أو بلا تحكّمٍ قاهر وحتمي في قيادة التفكير والسلوك. أما اللوم الذاتي، أو مشاعر الذنب والندم، فمشاعر ومواقف بعيدة عن الموقف السليم. ونحن نعي مخاطرَ العقابِ الذاتي، والتهديمِ الذاتي، والتلذّذِ بالألم وتجريحِ الأهل والنحن. إننا نسعى للبحث عن «هدوء البال»، وتوفير العافية: تَحْيين العقلاني أو الراشد، تفعيلُ الإطفائي واللاطفلي والوقائي داخل المستقبليات، تشغيلُ الإستراتيجية وما بعد هذه الحداثةِ التي يُطالَب بها للإنسان والمجتمع ومن أجل إعادة المَعْنَيَة.

يَسري بقوةٍ لكن على نحو مضمَرٍ، في قيعان الظواهر المَرَضية التي يدرسها هذا الملفّ أو تُغذي المطمور والظِّلي، غائبان أو اتجاهان مغيَّبان معاً ومعلَنان هما: الوجّه المتأثّر بالماضي أو بالدين؛ والارتباط اللامفصوح عنه أو المرهوب واللامرغوب معاً الذي يقيم المقارنة بين الغَرْب والعَرَب، بين الإسلام والمسيحية. إنّ الهندي، على سبيل

الشاهد، عرضةٌ لأن لا يقع في هذه الـDouble Bind، في هـذا المعقود المـزدوج. لكن قـد يصعب علينا الفكـاك من الصورة الـظُّليـة، الـلاواعيـة أو التي تمـرّ بـلا قصـدٍ أو دون وضوح، للمسيحية ولأوروبا، قديماً أو راهناً/ مستقبلاً، عند النظر في ذاتنا وتـاريخنا، في استراتيجيتنا والنظام العالمي للفكر. وليس كالتحليلي، والنقديّ المنهج والرؤية، مـا ينقلنا من الوعظي، والكلام الغزير الطنّان، وموضوعات خاصة بالعالم الثالث أو بالأمم الرافضة. فالانتقال إلى الفلسفي والعلمي، إلى إشكاليات الإنسـان، وإلى النظري المحض ومـا هو كينـوني في الإنساني، بِكشـاف الرقيّ في الثقـافـة، ولارتفـاعٍ في الفكـر، وصـراميةٍ في الشروط والحقل والعلائقية...

الجلسة الثانية

تكسر واستيعاب تكيفات سلبية وفاترة، أو ناقصة ولا متمايزة، في الجسدي والعقلي والاجتماعي

يبدو في التعضية المستمرة المتناقِحةِ للفكر والسلوك أنّ بعضاً من التكيّفات السلبية والمتلقّاة، اللاواعيةِ واللامتمايزة، القهرية والطفلية، الاغتسالية والتطهّرية للذات، آخذٌ بالانزياح والسقوط أو التحول.

إنّ وعينا ببعض «العُقَد»، كعقدة حسد الأخ أو عقدة المغموطية، أو وعينا بالإواليات التكييفية الناقصة (التغطية، النكوص، الانشطار، نكران الآخر وتسفيله في قهريات نرجسة الذات والذوبان في الجماعة وتضخيم الأنا، التعويض، التبرير...)، يبدو طريقاً واعِدة، وأداةً ضرورية أو خطوة رئيسية، في المسعى نحوِ الخضوع الأكثر فالأكثر إلى ما هو عقلاني، وراشد، ومتعضٍ منظّم، وتكييفاني أي رضىً إيجابي عن الإسهام والمستقبلِ.

القسم الأول

ممهدات جلسة جديدة متمركزة حول

وعي الصابر وعقله وإراداته

1 ـ إطلالة عامة:

بدا لنا، من خلال التحليلات و«الـطموحـات» الواردة في هـذه الفصول، أنّ الفكـر بحاجةٍ ليس فقط لاشباع منظَّمٍ مـرتدٍّ إلى مـا يديم أو يقيم الاستمـرار المادي، بـل وأيضاً لإشباع ما يرتدّ إلى حاجة البشـري للأمن، والحب، والاطمئنـان، والرضى الايجـابي عن الذات، والشعور بـالتقديـر يمنحنا إيـاه الآخر أو يُقـرّ لنا بـه في العالم. وبـدا لنا، داخـل السياق عينه، أنّ طُمـوح الفكر العـربي، أو أيّ فكر نشيطٍ في العـالم، مشروعٌ قـائم على عقلانيةٍ في تغيير الواقع، وراغبٌ في أن يطرح فلسفةً تكون وقوداً وهدفاً داخل استـراتيجيةٍ تبني الإنسان والحقل أو داخـل تصورٍ لتكييفـانيةٍ تكـون، بتناقـحٍ مستمر، صحـةً ايجابيـة راشـدةً في المجتمع والفكـر، في المواطن والعـلائقية والعـالَمينية. وبـدا لنا، في تعـامل الفكر الشارح مع شبكة الفكـر القائم والمـرغوب، أنّ لهـذا الفكر، كمـا سبق أن أشرنـا، شخصيته الخاصة التي تعكس رؤى خاصـة للوجود، وتكشف عن قيمٍ ومـواقف. رأينا أنّ الواقع ليس مستقراً، ولا يوفّر الاستقرار أو الثقة بالمستقبل: فالإنسـان مُشيَّأ أو ليس حـرّاً؛ ولا هو قيمة أي ليس أكثر من سلعةٍ أو متاع؛ ولا هو المعيـار؛ ولا يتغاذى مـع حقلٍ يـوفر البُعد القيمي في مستويات العيش المادية. إنّ الإنسان، كما يظهر من قراءة خـطاب العقل العربي، هو المشكلة: هو المنجرح في العلائقية الرضوخية الإرضاخية، وهو المختزَل في أشمولةِ قواهره المتعاضدة الاعتسافية.

2 ـ البُعد النفسي في الإشكالات المطروحة:

كـان البعد النفسي في ثقـافتنـا، أو انجـراحـاتُنـا الفكـريـة، غـرض الالتـزام الـذي يحكم هـذا العمل؛ دون إغفـال قيمة البعـد الإنتاجي والقـاعدة المـادية الاقتصـادية لتلك المشكلات وتلك الثقافة. قلنا إنّ الخطاب العربي في وضعيةٍ مأزقية، في توتر، في خللٍ

وعدم استقرار حيال انجراحات حقلة، وحيال موقعه كخطاب منتج لم يستطع تطوير الإنسان وتحرير السياسي، ولا انتزاع الاعتراف له بموقع بارز في دنيا الثقافة في العالم. صحيح أن العقل العربي، في إنتاجه للفكر واستهلاكه التكييفي للرائج في الفكر القوي المتحكّم عالمياً، متأزّم متمأزق. إلا أنه فكر متحرك باتجاه استعادة التوازن، وتحقيق المكان والمكانة، واستيعاب الاختلالي في الحقل وفي الإنسان والعلائق، والتحكّم بمسارٍ مستقل إسهامي، والسيطرة على هذه الوضعية الضاغطة عليه لإبقائه تابعاً مستتبَعاً في حلبة الصراع والإنتاج. يبدو، من كثرة الانجراحات التي قلنا إنها تؤزّم العقل العربي، بروزُ كثرة من المشكلات تنقسم إلى جانبين: المثيرات النابعة من الواقع حيث القلق والتوتر؛ ومحاولات العقل لإقصاء الاضطرابي ولتوفير التكييفانية الضِّرامية.

ليست المشكلات عندنا قائمة في طبيعة الفكر، أو في رسّه أو عرقه. وليست هي قائمةً بسبب مخاوف قومية أو انقفالية وتعصبية. إنها مشكلات إنتاجٍ متصفٍ بالتوفيقية وبالتلفيقانية أو بطرْشٍ صبغةٍ عربية فوق «بضاعة» ليست محلية الإنتاج أو اللون. وظهر جلياً لنا، في الجلسات السابقة، أن الاستلاب النفسي أو العارض النفسي، في الفكر (والثقافة عموماً)، ليس في علاقة آليةٍ مع الاستلاب الاقتصادي الاجتماعي، مع الفعل السياسي المأزوم اللاحرّ. فالنفسي والاجتماعي الاقتصادي هما في علاقة تضامنية: يتعاضدان. وحال الفكر العربي (وضعية العقل أو الخطاب العقلي في الثقافة) شاشة نقرأ عليها حال الحقل، أو وضعيةَ القواعد المادية والبنى والوظائف في المجتمع. فقراءة واقع الفكر قراءة للواقع والشروط، أو استقراء لمآزقنا السياسية الاقتصادية: كأنّ الفكر يربط الواقع بالهيكل العام، ويتحرك بينهما. من جهة أخرى، لقد بدا لنا أنّ الإنتاج الفكري للعقل المنغلِب، في حقله أو في الدار العالَمية أو حيال تقديره لذاته وموضوعاته، محكوم بإواليات ناقصةٍ لأنه عقل لا يتحرك في علائقية ديموقراطية متزنة، ولا في فضاءٍ يوفر شروط الاطمئنان حيال الطبيعة والمصير والفعل السياسي. وقد فسرنا، في أمكنة عديدة من هذه الموسّعة وفي هذا الجزء منها، وقوع قطاع فكري عريض في النُّفاج والنُّفاخ، في الهرب إلى «عصر ذهبي» أصطوري أو إلى بَطْلَنة وكَمْلَنة التراث وأدلجته، بإواليات طفليةٍ وبالارتداد إلى علائقية قديمة، وبتفجُّرِ قلقٍ بدائي تفجّراً سببه انجراح راهن غير مستوعَب. فهذا الانجراح الحاضر، عند المأزوم في حقل جارح، ينكص إلى حيث كان يُحل قلقُه الطفلي واضطراب مشاعر الأمن والاحتماء.

من حين إلى حين، ينفرض علينا تكرار التشديد على جدوى التفسير بتفاعلٍ بين العوامل الموضوعية في المحيط والعوامل الذاتية الماثلة في اللاوعي، وفي تجارب

الشخصية، وفي السلوك والعلائقية والاتصال. كما لا بد من تدبُّر أنّ أهم خصائص التفكير الانفعالي، والسلوك الانفعالي في التفسير والتغيير أو في الحال والمآل، تكمن في السببية القافزة حيث تقوم العوامل الذاتية والخرافية والمنطق الاهوائي وانعدام التفكير الموضوعيّ التوجّه [الموضوعاني]. والأهمّ هو أن تلك السببية، أو تلك العقلية الانفعالية، تفسّر بعوامل اجتماعية، وبالسياق السياسي الاقتصادي، أو بالحقل من حيث طرائقه وأدواته ومفاعليه. فالعقل والحقل بنية واحدة مترابطة، وعلائقهما تضامنية: بغير سببية خطية مستقيمة.

3 ـ رضّات في الاقتدار، ضمور أو تضخّم، نقص في الكفاية والإحاطة:

تَنْتَهِض، في هذه التوصيفات للقائم ثم لِلمرغوب في الفكر، من مبدأ مفاده أنّ التقويض بِناءٌ وتثمير، وأنه فِعلٌ تشخيصيٌ تضميدي مؤسَّسٌ على التحليل البارِدِ ومنهجيةٍ عقلانيةٍ (وعي بالانجراح أو الخلل، تصوّرٌ الإمكان والشروط للتجاوز. . .). فالمضطرب، كالسقيم والمنجرح، جزء من الصحة. والمعافىٰ ليس هو النقيض الدائم للمَرَضي. يؤخذان معاً؛ ليسا نقيضَيْن أو بحيث أنه لا يوجد الواحد إلاّ في غياب الآخر. القضية أعقد من هذا التبسيط الذي يقوم على سببيةٍ خطّية آلية، والذي يَجهل العلاقةَ المتداخلة المعقّدة بين المَرَضي والصحي. فليس يوجد أحدهما في المطلق: كلاهما نسبي؛ يتواضح بالآخر أو يتفاعل ويتناضح معه.

تشخيص المرضَي، أو المعرفة به ووضعه أمام نور العقل والموضوعية، إضاءةٌ للصحي، وطريق إلى المعافاة. وقد يَظهر لنا، وفق ذلك المنظور الذي يهتم بالسلبي والفاتر، أنّ اللامنتِج أو السيء الإنتاج في الفكر العربي مرتدٌّ إلى: ضمور بعض الطرائق والإواليات العقلية، نقصٌ في الكفاية، سوء اكتسابٍ لمهارات، عدم استغلالٍ لامكانات وطاقات. كما يلاحَظ أيضاً: تضخمٌ في بعض مقامات الفكر والشخصية والمعرفة (المخيول، المعرفة الشفهية أواللادقيقة، القطاع الأيديولوجي. . .)، عدم إحاطة أو عدم دراية أو عدم الدخول الفعال في بعض الميادين. . . هنا لسنا، تبعاً لذلك، تجاه مَرضٍ تكويني أو وراثي. فليس الاضطراب في البنية أو الطبيعة؛ وهو يخضع للشفاء، وقابلٌ للتحليل ومن ثم فنحن قادرون على احتوائه والتحكّم به. فحركة تطور الفكر، أو المجتمع، قابلةٌ لأن تُلتَقط ومن ثم لأن تتكشّف لنا على شكل قوانين تنظّم ظهور السلوك (أو الفكر) الجديد، واهتراء بعض القديم أو نفيه، ونسبية هذا أو مقاومة ذاك، واستمرار

علوم أو إنزياح أخرى. كما أننا نتدبَّر هنا، ما هو واجب مقاربتُه عنـد كل منعـطفٍ أو ثنية، أنّ القصد نقد استيعابي أو تحليل للحال ونظر في العلاج. وفي كـل ذلك بـدون التخلّي عن التنبّه إلى أننا نقـارن نفسنا بنفسنـا ذاتها وليس بغـريب. يُقارَن الـطفل (أو الـزوج، أو العامل) بنفسه لا بغيره، بمرحلةٍ مختلفة، أو بموقفٍ له كان فيه قـوياً. فـالمنافسـة هنا بين الـذات وذاتها، والنقـد الذاتي يهـدف إلى إعادة التعضيـة (أو إعادة بَنْيَنَـةٍ وتـوليف). ومن السهل أن يَظهـر بجلاءٍ أن لا مكـان هنا لانبهـارٍ بنمط خارجي، ولانقفالٍ على المؤسَّس القائم أو على ما هـو واقعٌ وراهن. لا استسـلام أمام نمـوذجٍ أجنبي، أو مَثلٍ أعلى قـائمٍ خارج الحدود. لا محو ولا نَرجَسَة للذات (نرجسيَّتنا عدوَّتنـا). وتسفيلنا التبخيسيّ للقـويّ قد يكون تعويضياً، أو تحقيقاً لرغبة لاواعية وإنكاراً للواقع، أو إوالية طفلية وتطهّراً قسرياً.

4 ـ خصائص مشتركة للفُكارات أو العوارض النفسية في الثقافة:

من غير الصعب قراءة الظواهر الثقافية المَرضية، التي حللنا الواحـد منها على حـدة وبشكلٍ قد يكرِّر الانتقادات المتشابهة، قراءةً تُبرز ما تتفق عليه تلك الظواهر، وما تتشارك فيه أو يحركها كلها وما تتأسس عليه. لم نر أن الدراسة الأكمـل تكون بـذكر المتشـابه، أو بوصف المعيار والمشترك، ، الذي يلاحَظ بين تلك الأمراض. فضّلنـا التفصيل، والتعقب لكل ثُقاف؛ فتلك طريقة لا تخلو من حسناتٍ تغطي النقائص التي وقعنا فيها أعلاه: تكرار الانتقادات عينها، وصف سردي، ملاحقـة للمفصَّل، إلـخ... إذْ تتفق الأمراض الثقـافية حول نقاطٍ محـورية أهمهـا: انطلاقهـا من أدوات نظر (أو أجهـزة مفاهيم) متشـابهة، ومن حصرانية تحصر الإنسان وتحـاصره. ثم إن جميـع هذه العـوارض والاختلالات تـدور في حلقـة، وتتحرك بـوقودٍ إيمـاني، وتجابـه عدواً واحـداً، وتلِحّ على ضرورة التمـردَ حـول الأسـطوري والمخيال، وتتعصب لـلاتاريخي والمـاهوي وحيث المسكـوك سلوكـاً وفكـراً وتعاملية. ورأيناها وليدة الدغمائية ورد الفعل، ومتغذية بالأحاديّ المعنى والتوجّـه، بالنص المسطَّح والتقليداني، بـالتقديس اللابريء للتراث. وتتحرك بعض الأمـراض بالنـرجسية الجماعية ونفي الآخـر، أو بالحـرفانيـة، أو بنمط فكري متعسفٍ يعـزل ما بين الاجتمـاعي والمتعـالي، أو بخوفٍ دفين من المستقبـل سببه تـرجرج الثقـة بالـذات... باختصـار، أو بكلمةٍ تخفف ثقل تلك الانتقادات التحليلية الوفيرة، فإن الـوضعية المـريضة هنـا لا تُفْصل آلياً وبسهولةٍ عن واقعٍ منجرح، وعن بنيةٍ اجتمـاعية اقتصـادية ريفيـة. فالـريفانيـة هنا هي محـرِّك أو مسبِّب وحيث يكون الفعـال هو الإنـاسي والأسـطوري، الشفهي والشعـاراتي، الانفعـالي ومنطق الـرغائب، القـطاعُ السائـر باتجـاه أن يتحـول إلى مهجـورٍ وبـالٍ، إلى

المستوى الآسِن وغير المتكيِّف عند الإنسان. ففي بعض فكرنا الخاص بالقرن الماضي، مثلاً، يَغزُر الترميمي، والوعظاني، والمثاليّ النبرة أو الاختزالي للمعنى والفكر والإنسان. يدلّنا ذلك على حاجة هذه الثقافة آنذاك إلى العقلانية المكثَّفة، والديموقراطية المحرِّرة والمؤنسِنة.

القسم الثاني

طاقات غير مستثمَرة وتوجهات عامة محبَطة غير منظَّمة

1 ـ طاقة كامنة مشوشة أو غير متمايزة، إخراج «عقلية التنظيم والتوليف» إلى الوعي المفكرَن لتعضيتها وتثميرها:

ما يزال البُعد المتعلق بالتَّعْضية ضحلاً. لا بدّ من وضعه أمام نور الوعي، ومن ثم دراسته واستيعابه وتثميره. فذلك البُعد، حيث التنظيم وإقامة البَنْيَنَة وروح ضبط الجماعة والعناصر في وحدة مترابطة بتكامل وتراصّ، هزيل: إنه بَعْدُ غير مضاء ولا متمايز؛ غير مدروسٍ ولا هو مخضَعٌ للعقلانية والصراحة والمنهجية الموجِّهة الموجَّهة. ماذا نقصد؟ ماذا ينقصنا في ذلك الشأن؟ إن روحية الفريق المتكامل أي حيث دور كل عنصر محدَّدٌ داخل الكل العام، أو الروحيةَ التي تحكم الجيش حيث يدرك كلٌّ وظيفته في البنية الحية وحيث تستعيد الجماعة الانضباط والمسير أو الوحدة والوظيفة فور تغيّر أيّ عنصرٍ أو برغم غياب العنصر الأقوى (الرئيس ـ القائد ـ الرأس)، هي الروحية التي ينبغي تعضيتها وجعلها كالعفويّ وأساساً ومحركاً. قد تنفعنا كلمات أخرى فحواها أنّ العمل الجماعي، حيث كلٌّ فردٍ مسؤولٌ ومنظِّم ويحلّ محل الغائب أو المفقود أو المعطّل، شيماءة [أخطوطة، أسكيمة] ثقافيةٌ واجبٌ على التكييفانية المرجوة وضعها أمام نور العقلانية. فتلك شيماءةٌ غير بارزة في سلوكاتنا ووعينا، مَخْفيةٌ أو غير متمايزة. وعلينا الإلحاح على غرسها، وإعادة تعضيتها وتنظيمها بَعد إظهارها للنور والموضوعية والتغييرانية، وتثميرها بحيث يصبح دور «البطل» باهتاً أي ينتقل إلى حيث يغدو «القائد» هو عقلية التنظيم والتوليف والقيم الأفقية.

2 ـ رضّة العصبية الثقافية في الفكر والسلوك، تأثيرها اللاواعي:

لعل ظاهرة العصبيات في الثقافة العربية لم تُدرَّس بمقدار ما دُرست العصبيات القرابية (بمعنى القبائلية من حيث الروابط والبنية والمقاصد) في نطاق السياسة والاقتصاد والاجتماع. فقديماً عوّقت العصبيةُ مشروعَ الإسلام التغييري؛ وما تزال من العوامل

الداخلية الراهنة التي تُسهِم في القضاء على التكييفانية العربية المحدثة. إنّ الشعور بالقلق من التحريك الخفي أو اللاواعي، اللاصق واللامنفصل داخل بنية المجتمع والفكر، الذي تقوم به العصبية الثقافية هو قلق مبرَّر. والوعي بذلك القلق، ووضعُ الانجراحاتِ من العصبية الثقافية المتنوّعة بتنوّع الأقطار أو المجتمعات العربية، يستلزمان دراسة الموضوع بتعقّبٍ في الأغوار ولما هو معلَن. وذلك في سبيل التجاوز، أو نفي الهادم، واستيلاد الجديد الايجابي في المجتمع المَدَني، ووضع اللاواعي أمام العقل.

3 ـ خوف لا واعٍ من الأعظم؛ مفهوم سلبي للزمن والمستقبل و«هدوء البال»:

سبق أن حلّلنا في القسم الأول، من هذه الموسعة، أنّ من السائد في السلوك والوعي تصورٌ مفادهُ أنّ القادم أعظم (أو الآتي أصعب وأتعس)، وأنّ الهمَّ قدّامنا، وأنّ علينا الخوف من غدرات الزمان. فذلك المجهول غولٌ يتربّص بالغد والأمل والبسمة. وسبق أن أشرنا أيضاً إلى أن أحدنا يخاف كثرة الضحك، والمواقف المُبْهِجة؛ فيستغفر الله ثم ـ كمن يشعر بالذنب بل وبالندم ـ يرجع إلى الوضعية الجِدّية التي تخشى الفرح أو تحذر من مغبّة لحظة السعادة. والمظهر الثاني لذلك الخواف [الخوف اللاسويّ] من المجهول والغد والابتهاج، وحتى من التقدم[1] أو من تصور المستقبل مشحوناً بالأتراح والانهمام، هو تصور الهمّ قادماً. فالغد همّ، وليس فرحاً؛ والأيام التي ستأتي سيئة بل هادمة قاهرة؛ وما مضى كَسْبٌ وأخفّ وطأة مما سيَحدث. كأنّنا، في اللاوعي والمعيوش التاريخي، نُغذي التشاؤم والقتامة، الحذر والشك، التراجع والتدهور. لا نغذي تصورات للزمن والمستقبل ايجابية: فليس القادم هو الأفضل، وليست الهزيمة والجرح هما من الماضي، وليس المستقبل إشفائياً إنمائياً ـ في تلك الرؤية.

4 ـ خُواف المجهول خُواف تحدّي المنمّط، ضمور الرغبة بالمغامرة:

يُحدِث المجهولُ رغبةً للتحدّي، يَخلُق فينا الفضولَ المعرفيّ، يَفرض علينا السؤال والمساءلة، يوقعنا في إغراءاته ونداثه، يجذبنا إليه أو إلى عتمته. فالمجهول والإنسان يؤلّفان حقلاً؛ وفي ذلك الحقل يَستدعي المجهولُ رغبةَ الإنسان، والعكس صحيح. هما

---

(1) را: النظرية الفقهية في الزمن التراجعي. را: ابن خلدون. وحتى كتابنا هذا قد يبدو نظراً في الهزيمة والانجراحات.

في وحدة تعاضدية وبحيث أنّ العامل الذاتاني لا ينفصل عن الظروف، واستقلال الفكر نسبيّ حيال الواقع أو دعوته للمغامرة والانحراط. لا يستطيع الإنسان الاستمرار بدون اليقينيات. واليقيني هو عندنا الاندماج في الجاهز والمعروف، في الجميعاوي والمسكوكات والعقل الشائع، في الأقاويل وليس اللغة، في الملقّن و«المطبوع». . . يفتش العقل عن منطلَقٍ ثابت، عن مرجعيةٍ مستقرّة؛ ولا بُدّ له من الاستناد إلى مبدأ أو ركيزةٍ أو مطلق. لكن هذا ليس معناه أن لا نسائل، أو أن نكون بلا إسمٍ أو بلا وجه، أو أن لا نحاور اليقيني وندرس العلاقة بين الإنسان والكينونة، بين وعينا والوجود والألوهية. فنحن باستمرار نحتاج إلى السؤال، وطرحه، وإعادة طرحه؛ وإلى النظر النقدي في فهم ذلك السؤال، وذلك السائل وموضوعاته وطرائقه. خوافنا من المجهول قد يقيّد سلوكاتنا، ويحجّر على الفكر؛ ويوقع في التلذذ بالتشاؤم اللاواعي، وفي الرهبة والقلَق من الزمن والمستقبل، أو في خشيةِ الطبيعة والسلطة. بكلامٍ مختلف الرؤية أو الزاوية، يتبدّى ذلك الخوف اللاسوي، الخوف الذي لا تُحرِّكه ثقة بالله والعلم، في إعجابنا اليوم بما كان قديماً ينفع ويغطي. فمن الأجدى اليوم محاورة نقدية لخطاب العنعنات في الحديث النبوي، أو لتسلسل الدور (لا بد من علة أخيرة نقف عندها ويكون لا علة بعدها. . .)، أو. . .، أو. . . وللمثال، ففي مجال اللغة رضي الخطاب العربي سعيداً وفترة طويلة باللّغوة: بالأقاويل الجاهزة المنمَّطة وليس باللسان الحي، بإعادة الإنتاج المكرَّر والمغيَّب وما هو بلا فردية أو بلا هوية، باجترار النص وابتلاع المُشيَّأ والمستعمَل. وفي مجال الزمان كنا في المشاع والهندسي والميكانيكي، في الزمان الذي يمر علينا، في «الأيام» التي تقولب وتمضغنا، أو التي خلت؛ وليس في الأيّام التي تَبْني الإنسان، وتنبع من داخله أو تكوِّن نفسيته ومصيره، وتَعني الثروة والانتفاع والاغتناء. وفي الفعل، والسلوك، والتعاملية، إنتمينا طويلاً إلى عالم اللّغْوة والثرثرة والمسجَّل والقائم. وباختصار، فإنّ صفات اللاتعيُّن والجماعي والجهوزية المسبَقة هي الصفات التي تُبدي لنا كم كان عميقاً سلطان الجماعة والمجتمع على الفرد والحرية والشخصية والفكر الخلاق. وكلّ تلك الصفات اجتمعت لتُخفِت في الإنسان الصوت الداعي للخروج من المنمَّط، للانقلاب على المؤسَّس والتلقائي واليابس. لقد كان الإنسان، المطلّ تكوينيّاً أو في الجِبِلّة والموجودية على الأنت والخارج والمستقبل، مكرَهاً على أن يرهب المعنى الجديد، والمتغيّرات، والمحْدَث. تغيّرت الظروف والبنى الواقعية، فصار من السويّ أن يتغير السلوك والفكر. .

5 ـ عُقَدٌ ثقافية تَحفيزية، حَسَد الألوهية واجتياف البطولة الأُصطورية:

رأينا أنّ كشف السلبيّ نافع؛ أما التهجّم فموقف ذاتاني. وإظهار العوارض أو كشْف جِيَل العقل والجرثومة طريق إلى العقلاني والمعافاة؛ أما الموقف التهجّمي فتعصّبٌ يتنكّر للحوار ويرفض الحرية والديموقراطية. ومن المضطرب الذي تنفعنا دراسته، أو إعلانه للملأ ولوضعه أمام نور الوعي ومنهجية العقل، نذكر هنا ما قد تجوز تسميته بالعقدة الثقافية (مشاعر مختلفة القرب من الوعي):

أ / من العقد الثقافية التي نزعم أنها مؤثّرة في السلوك والعلائق ثمة عقدة حسد الفكر الأوروميركي النشيط؛ وحسد الحكم الديموقراطي أو حيث تَتَّقد وتتحين الحقوق الأساسية للإنسان؛ والغيرة العاشقة المحفِّزة حيال المصنع والآلة أي حيث إنتاج القمر الاصطناعي، والمكوك الفضائي، والصاروخ القارّاتي، والسُّلْم النووي... وثمة أساطير جديدة عديدة تنال، في نسيجنا الراهن وهمومنا الغداتية، مكانة المعبودات والساحر الكلّي القدرة.

ب/ أما العُقَد الثقافية في حقلنا الداخلي للفعل والنظر، والمتميِّزة بالسلوك اللاواعي والارتدادي، وحيث الرؤية التي لا تقبل النقاش، فإننا نذكر: حسد الأخ الأكبر (الفرقة الكبرى) من إخوته؛ حسد السلطان أو السلطة، والقطب الصوفي، ومؤسِّس المذهب؛ حسد المهدية والولي أو الرغبة باجتيافهما...

6 ـ الرؤية الواحديةُ الأفق للإسلام والخلاص، عقدة الأخ الأكبر وأنانيته في التراث والراهن:

هناك مبدأ الفرقة التي هي وحدها، ودون غيرها، ناجية. تقول إنّها وحدها ممثّلة للإسلام الحق؛ ومن ثم جديرة بمفردها بالحكم، ووراثة النبوة، والزواج من التراث، وحمْل اسم الأب. يخضع هذا المبدأ للتفسير السياسي؛ والأسباب السياسية الاقتصادية عامل كبير شديد الفعالية والمباشرية في عملية فهم تلك القضية. فهنا استغلال للخصم، ورفْضٌ للمختلف، وانقفال بل ودوغمائية. ثم نلحظ الادّعاء بامتلاك الحقيقة، والدعوة لاحتكار السلطة، وتبريراً لقتْلِ المعارِض أو لتدمير «الشيطان» [الآخر]، وإشباعاً لأنانية المالك [الحاكم] الذي يقدّم نفسه ملاكاً (قا: المالك والملاك. مالك الرقاب ومالك المال أو السلطة). في مقابل تلك الغيرة من «الفِرقة الناجية»، أي في ذلك الحسد

«لصاحب» الحقيقة والنجاة، نجد: نرجسية الطائفة الأحقّ، والتصلب في موقف المتناظِرَيْن الأخَويْن حيث إواليات التبرير والاستنباط والتلميع الذاتي، وطرد الأخوة الصغار وحرمانهم من الميراث[1]. ليس هذا فقط ظاهرة باتولوجية ومواقف طفولية؛ ذلك أنّ عقدة الأخ الأكبر، وعقدة حسد الأخ الأصغر لأخيه البكر القوي والمتماهي بالأب والمشرئبّ لوراثة الاسم والثروة والبيت، هما معوِّقان. والاعتراف بالمتعدد، الرضى بالأخوة أصدقاء ومحاورين، وأبناء عائلة كبيرة واحدة، طريق إلى اقتبال الآخر [الأنتَ] ومحاورته والرضى به نِدّاً وضرورة لوجودنا وتطورنا. فكلّ انقفالٍ على الأنا إضعاف لها، ورفضٌ للديموقراطية والحرية، وتنكّرٌ للعقل ولاحترام الكائن البشري.

7 ـ تضخّم المخيول، كثافة البُعد الأصطوري، اكتناز الرسمال الإيماني والمعرفة الوجدانية:

هنا سببٌ سهلُ الالتقاط في معظم الأمراض الثقافية التي التقينا بها. فتضخّم المخيال، وإفراطيةُ البُعد الاصطوري، وما إلى ذلك، من أكبر العوامل التي تؤثر في نشوء واستمرار عوارض لا سوية في السلوك والتفكير الشائعَيْن في فضائنا الراهن. كما يهيء ذلك العامل السلبي لقيام ايديولوجيات مستلبة، ولقراءات للتاريخ ثابتة تسلسلية خطية، ولازدهار اللاواعي والكُلّياني. وبذلك يتهيأ المناخ أيضاً والحقل لقيام التفكير الذي يغلّب الإيماني، والمكبوت، والأصطوري، وما هو من غير صعيد العقل (لوغوس، راسيو). وفي ذلك ما فيه من تغليبٍ للمنبري، والوعظاني، وآحادية الرؤية والخطاب أي حيث تمطيط المعنى وتجريده وفرضه كي يخدم مسلّماتٍ وتجريدات.

8 ـ «الإسهال» الكلامي، نحو الانتقال من الكلام الوعظي والتحريضي إلى التحليلي والنظر الصِّرْف:

ربما بدا للقارىء هنا، في صدد حماستنا لتوضيح بعض المصطلحات (التكيفيانية، الاتزانية، مقصود الفلسفة، صورة الإنسان المرغوب. . .)، أننا انزلقنا إلى الإكثار والإسهاب

---

(1) تُحرّك هذه العقدةُ موقف بعض الأمم الإسلامية من بعضها الآخر. فالعربي المسلم قد يتصرف طبقاً لإواليات هذه العقدة وشيماءتها حيال المسلم غير العربي. وكذلك قد يفعله قطاع التصوف حيال الفلسفة أو الفقه أو الكلام، وقطاع أصول الفقه في وجه المنطق، والحكمة العملية أمام النظر الفلسفي المحض، والطائفة الدينية الكبيرة حيال الطوائف المختلفة الأصغر.

اللانافع. إنّ ذلك، إنْ جرى هنا فعلاً، ظاهرةٌ ممجوجة، غير صحيّة. فالكلام الذي يَعِد بكثرةٍ وتدفّق، والذي يكدّس الأوصاف والتزيينات على مصطلح مهما كان ذلك المصطلح أساسياً، يقتل الفكر أو يَظهر دليلاً على انفصام: يكشف عن التلذّذ بعالَمٍ وهمي غير متحقّقٍ بَعْد؛ وذاك يولّد الكسل في الفكر، ويُضعف قدرةَ العقل على تحليل العيني أو على المقارعة والتحدّي المباشر، وينوّم أو يخدّر. تختلف إواليات الإسهال الكلامي عن الغرض الذي يحدّد بوعيٍ مفكرَن وإرادة مصمِّمة للتكرار، والتبسيط: فالتكرار التعليمي يوضِح ويبثّ، يعلِن ويُعْلِم، ضمن نسقٍ أُجْمعي مُمَنْهَج. والإسهال الكلامي عارضٌ، أو حالة «مَرَضية» يكثُر فيها المرادف، والمتشابه، والشي الواحد عينه، أو ما هو ذاته (العيْنَهُ)؛ بدون قصدٍ وبلا إرادة توضيحية. وقد نجد ما يذكّر بتلك الحالة في بعض الكتابات العربية القديمة التي وقعت في ترداد المعنى الواحد بألفاظ كثيرة أو بأسلوبٍ فضفاض.

9 ـ بُطء النشاط التحليلي اللغوي وعدم كفاءته:

يشكو الجسم الثقافي، الجديد والراهن، من ضمور في النشاط التحليلي اللغوي، وفي تَحْيين مجلوبات فلسفات اللغة. إنّ التيار الذي اجتافه ز. ن. محمود، وبعض مريديه أو مؤمنين آخرين[1]، جزيل النفع في تفعيل الوعي الثقافي باتجاه الحداثة، باتجاه إظهار المدلولات الحقيقية لمصطلحاتٍ ويقينيات ومسلّمات. فكلمات ضخمة، من مثل: الحقيقة، الأمّة، الدين، المصلحة العامة، الألوهية، الحرية، السياسة، إلخ...، لا بد من أن تنكشف وتتعرى بواسطة مبضع التحليل اللغوي. إنّ تحليل المصطلحات، أو توضيح المفاهيم والعبارات والقضايا، نشاطٌ فلسفي هو في الآن عينه نقدي شديد الشمولية ثم شديد الحراثة والتثمير في الحقل والعقل، في علم الحال وعلم المآل. لماذا؟ هل نكرر؟ قد ينفع ذلك. في تحليلنا، إنه إشفائي وناجع مسعى إرجاع المصطلح إلى منابته، وإخضاعه للتفكير الفلسفي بغية إخراج التعريف الدقيق[2]. فالمدرَكات العامة مشوبةٌ عندنا بالغموض، ومكتَنفةٌ بالإبهام والترّجرح[3]. وواجب دارسي الفكر، أو النظرِ

---

(1) للمثال، را: زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، بيروت، دار الشروق، ط 3، 1987.
(2) على غرار التحليل الكيميائي أي حيث العودة إلى العناصر؛ برغم كل ما في هذا المنهج من نقص، بل ومن قصور عن إدراك الكلّية الحية التاريخية للمصطلح المحلَّل.
(3) من ذلك: الحرية، الديموقراطية، الشورى، الفطرة، العقل، الرئيس ومصطلحات دينية عديدة.

الفلسفي للمثال، هو المحاربة للتوضيح والتحليل؛ وليس فقط البحث في المبدأ الواحد (الجامع، العلة الأولى، العلل البعيد) للعلوم المختلفة، أو النظر الإزائي فيما بعد قوانين هذا العلم أو ذاك الذي يضم كل القوانين ويتجاوزها. فميادين الفلسفة (الانطولوجيا، المعرفيات، القيميات، والأخلاق) يجب أن لا تمنعنا من التحليل اللغوي للثقافة، والتوضيح للمصطلحات، والتأطير للفكر أو تنميطه، وتوجيه العلوم (والتغاذي مع هذه العلوم)، والنظر في فلسفة تلك العلوم ومقاصدها. كأننا نفتقر إلى المقاربة التعقّبية للأصول أو الينابيع، للزيف والركامات، للسّديميّة والعموميات الابهامية المبهمة، للجذور، للمقومات والقوام، للعلل البعيدة، ليس فقط للمصطلحات المفاتيح [الكبرى، الأساسية، القوية أو الطنانة. . .] بل وأيضاً للمألوفيات والمعهودات أي للأفهومات المتداولة في حياتنا اليومية.

10 - محصورية الوعي الأخلاقي المستقل والموتِّر للوعي الديني أو المتفاعِل معه، نحو إغناء البحث النظري والمجرَّد:

اتسع ميدانُ العقلانية المحضة، وخطابُ علوم الطبيعة، والتفكيرُ الواقعي الموضوعاني. وحصل أيضاً اتساعٌ في ميدان الوعي الأخلاقي القائم بذاته، أي المستقلّ عن الديني. لكن ذلك كله لم يَبلغ بَعْدُ مستوى كافياً في مجال النظر الفلسفي المجرَّد أو العقل المحض والتفكير المنزَّه. ووجود علم خاص بالأخلاق، مستند إلى عقل الإنسان وإرادته ومسؤوليته، دليل رقي الفكر عندنا؛ وعامل تحفيزي في إغناء الفلسفة المتديِّنة والعقل المؤمن [العقليمانية]؛ وشاشة نقرأ عليها إحداثية العقلانية المحضة.

11 - خوف من السلطة، الرُّعب المبرَّر:

قد يصاب القطاع الثقافي العربي المتخصِّص بالخطاب العالمي، وذاك الموجَّه للخطاب العالمثالثي والإسلاماني، بضغوطٍ هي أخفّ من تلك التي تحيق، فِعلاً أو احتمالياً وتَحَذُّراً، بالقطاع الذي يدرس المجتمع العربي الكُلّي ومجتمعاتنا الخاصة، أو يَعِد الناس المقهورين ويَسعى لإنجاز ما يَعِدْ به.

12 - عدم الاعتراف بالخطأ، صعوبة الاعتذار أو عَدم انغراس عادته ومفاعليه:

ليست هذه الظاهرة، سواء أكانت بارزة أو عَرضية وغير مهمة، خاصة بالعربي أو بالمسلم. فهنا ظاهرة، كالظواهر التي وصفناها أعلاه بالمَرَضية أو اللاسوية، معروفة في

العالم أو عند الإنسان؛ وليست هي ثابتة، أو مسبقة، أو حتمية، أو قابلة للتعميم وغير خاضعةٍ للتطور والدراسة.

قد يقال إننا لا نلجأ، في الدفاع عن النفس، إلى الاعتذار. كما قد يقال: إننا نخبّىء الخطأ، أو نغطّيه ولا نكشفه: لا نعترف بالذنب أو بالخطأ. نتّهم الذاكرة والظروف والشيطان والآخرين؛ ولا نحمّل المسؤوليةَ للذات، أو لا نقرّ بعجزٍ عن التحليل، وبقصورٍ في التفسير والدراية. ليس صعباً تفسير عدم الاعتذار، وما شابه ذلك أو ما شاكل. فالظروف التاريخية، والتربية، ونمط العيش والتوجّه والتقييم، وعوامل أخرى كثيرة تتضافر للتفسير ولطرح إمكان وشروط التغيير. الأهمّ هنا ليس ذلك التفسير؛ ولا تكرار أنّ ذلك الانجراح ليس قَدَراً، ولا مصيبة، ولا...، ولا... فالأهمّ لنا هو إفتراضُ وجودِ شبكةٍ أو مرجعيةٍ لا واعية تحكُم سلوكنا بحيث لا نقدّم الاعتذار أو لا نقرّ بالخطأ عن طيب خاطر أوبعفوية. أولأنّ الشيماء[الأخْطُوطة، الهيكلية، البنية] الديني التعبّدي، وإذْلا واسطة بين الإنسان والألوهية، لا ينمّي في الإنسان عندنا مشاعر الذنب أو التألّم من الخطيئة. لا عبادة عندنا للألم؛ بل دعوةٌ لتحمّله. لا يحيينا الشعور بالخطيئة؛ فنحن نولد على الفطرة أي بلا ذنبٍ مسبق، ونؤمن بأنّ الفوز بالآخرة لا يكون بتعذيب النفس أو سفح الدم. والإنسان عندنا، ابن الاكثرية الحاكمة، تمتع بالسلطة ولم يخرج عن الشرعية أو لم يوضع خارجها. فباستمرارٍ كان محمياً، ذا مرجعية مُشَرْعنةٍ وصلبةٍ مبرَّرة، ناجحةٍ ناجية. ربما يكون عند بعض الطوائف الإسلامية، ولا سيما القريب منها إلى الأكثرية، بعض المشاعر بالذنب والمرارة، بالنفي والانقهار من الأخ الأكبر؛ لكن ذلك كله يبقى داخل المجمَل، والشيماءة الشاملة، والهيكلية الأُجمعية.

تبرز ظاهرة عدم الاعتذار، في جميع الأحوال وسواء أكانت ملحوظةً جداً أو غير نافرة، خاصةً أو عامة أو آخذة بالزوال، كظاهرةٍ جديرة بأن توضع أمام الوعي. بعد ذلك تُدْرس بموضوعية، كما تُدْرس أيّ ظاهرةً نفسية اجتماعية أو أيّ خللٍ؛ إن في الصحة الفكرية أم في الصحة النفسية. من هنا يسهل إخضاعها للعقلانية، لإرادة التغيير المنهجية، للتعضية والاستيعاب. فالمقصود هو تكوين الشخصية ذات الخصائص المعاصِرة، والنمطِ المُعِدّ للثقافة الغَداتية أو للحداثانية اللامتوقفة.

13 ـ الضمور في امتصاصنا وتثميرنا لقانون الصعوبات والهزائم:

كانت الحضارة العربية الإسلامية من تلك الحضارات العالمية التي عززت الصراع

والمنافسة في الألعاب، والسباق، والكفاح من أجل البقاء. كذلك عززت حضارتنا في الشخصية دور الصعوبة والعراقيل في تطوير الإنسان، وتنمية الطاقات أو صقلها وتوتيرها. إلا أننا لم نرتفع بذلك إلى مستوى إقامة الصعوبات كقانون، وجعْلِ الصراع قانون التطور أو المبدأ المحرِّك الشامل (يبدو ابن خلدون هنا مستبِقاً؛ إذ قدّم تنظيراً فلسفياً يَقترِب من الصراع أوما حوله). لم يكن الصراع، على الرغم من إيجابياته، قانوناً يفسر كل شيء، ولا هو الوحيد والطاغي. فلم تعرفه الحضارات القديمة كلها؛ وليس هو حاكماً للعديد منها. فالعكس قد يكون صحيحاً. والأهمّ؟ الأهمّ لنا هو أن نثمّر اليوم، ومن أجل الغد، المبدأ القاضي بأنّ غنى الإنسان، في سيرورته الكفاحية والتحررية وفي قصده للرشدانية والتكيّف الخلاق مع الشروط والمحتملات، هو غنًى ينجم عن الانتصار، وعن الانتصار على العقبات. فانتصاراته على الحواجز (والاحباطاتِ، وشتى ما يشدّنا إلى الأسفل أو إلى الوراء والتخلّف) توفّر له الشروط والامكانات للثراء النفسي الاجتماعي، وللنضج الانفعالي، وللارتفاع نحو القيم أو لتحيين هذه القيم وتفعيلها باستمرار ودون إشباع.

توتّر الأزمةُ الوعيَ، وتدعو لخفض اللاإستقرار في البحث الواعي والعقلاني عن حلّ. أما ظروف أو عوامل السهْل والترف والرخاوة والميسّر واللامجابَهة، فتقود إلى الشخصية العقيمة الهشة، وتوصِل المجتمع إلى السكون والركون والضعف. إذا ضَعُفَ الأنا المعارِكُ هزلت الشخصية، وخمدت نداءات القيم، وتوقفت الردود المطوِّرة الإيجابية. وهكذا فإنه، من أجل تحصين الشخصية، من السويّ جداً أن نعزز الثقة بأنّ التقدم ابنٌ للأزمات والعراقيل، وبأنّ القدرة تقوى بالمقارعة ومجابهة الشدائد، وبأنّ الإنسان يرتفع كلما قاوم وجاهد، وبأن القيم، وليس فقط المواطن والجماعة والوطن، تَتشرّح ثم تتعزز، تَتَقطّع ثم تَنْبني وتتمتّن، عندما تَتَصارع أو في مواجهة المثيرات والمتحديات.

14 ـ المساومة والمسايرة والتوسّل، اضطرابات في مفهوم السلوك العقلاني والإوالية الافتحامية والتفكير المستقيم المباشر:

المساومة، في البيع والشراء، تعبير ثقافي، وتعبير عن ثقافة، ومنتوج شيماءةٍ ثقافيةٍ غير متمايزة: أي غير معقلَنة، وغير مُنارة، وغير مدروسة أو غير مخطَّطٍ لها. فالمساومة عملية معقدة؛ وهي أكثر من مجرّد كلمات يتم بعدها الاتفاق على سعر محدد: إنها تكشف عن نمط فكري، وعن علائقية اجتماعية، وعن نوعٍ من الترابط أو التواصلية. . . ؛ وتتغذى ببعْدٍ غير بارز، وبحركات، وتبادلية؛ وتحركها إواليّاتٌ هجومية،

وأخرى دفاعية أو جِيل كامنة، وتستلزم أو تقوم على مفهوم للزمن، بل وحتى للفضاء (الأريضِيّة). وللإنسان والكسب، والقيم (نقرأ في المساومة السيميائيةَ العربيةَ أو نلتقط فيها: الأَيْدية، الجِداجة، البونية، وشتى الحركات والإشارات التي هي لغة غير لفظية. . .)[1].

هل خريطة المساومة التي نلحظها في عملية الكرّ والفرّ (الكَرْفَرَة) بين البائع والمشتري قائمة أيضاً، بدون أن نعي أو بدون أن نقصد، في سلوكاتنا الأخرى وفي نظرنا للوجود والقيم؟ أليست المساومة كالجَذْر المشترك، أو كالنُسغ والمبدأ العام، الذي يوجد في التعاملية، والتفكير، والواجبات، والعلائقية، والعاطفيات أو المنطق، وحتى في نظرنا للألوهية؟ فَلْنفكِّر، قبل الإجابة التي سترد أدناه. . . المساومة لا تنمّي في السلوك، ولا في التفكير، الدقة. ولا تتغذى بالصرامة؛ ولا تتغاذى مع الأمانة والتنظيم واحترام الكلمة. فكأنّ القضية هنا، عند القاع، أخلاقية. وكأنّ ذلك الصعود والهبوط، وتحركاتٍ أو عملياتٍ تهدر الكثير من الكلام والزمان والدوران والقَسَم بكل شيء، شاشة نقرأ عليها تصوراً ضمنياً عاماً يقول بتجويز سرقة ما نستطيع من مال الآخر، واغتنام ما يمكن منه، وغزو جيبه. أي كالحال في الحرب، أو في الغزو. فالغزو هنا لفظي؟ والعدائية متأصلةٌ قائدة، لكنها كلامية بل وتحت الكلام (غير منطوقة) أو غير مفصوح عنها. وتلك «الروحية»، أو الأخطوطة الموجِّهة المعيوشة اللامتمايِزة، قد نجدها في السلوك بين الزوجين، وفي التعاملية مع الولد والأصدقاء والأعداء. ونلقاها، في تحليلي، داخل نظرتنا للألوهية؛ وفي تصوراتنا عن عالم الغيب وشتى التمثلات المرتبطة بالتعبّد والأدعية والتقرّب من الله تعالى. . . وتنجرح التبادليةُ الاجتماعية، التي يجب أن تقوم على العقلانية والوضوح، في ظاهرة المسايرة. فهنا أيضاً ابتعاد عن السلوك الدقيق واقتراب من المراوغة واضطراب الإرادة والمبهَم. نقترب الآن من ظاهرة التوسل المعروفة جيداً في العلاقات الرضوخية الإرضاخية، وتجاه القواهر المعذِّبة، وربما أمام الألوهية أي في بعض الأدعية الدينية. كما سبق أن قرأناها في الأغاني الشعبية الحافلة أيضاً بتعبيرات عن انجراح أمام القوى المتغلّبة، والطبيعة الجائرة، واللقمة تأتي بعد الغصّة.

وبالجملة، فإنّ ملاحظة تصرفات بعض الأمم الأخرى طريقة هنا لمعرفة ذاتنا. فالمقارنة نافعة: نَدْخل بها إلى الذات، ونستوعي ما نحن عليه وفيه. من هنا الإمكان (أو الفرصة) لتثمير الوعي والمعرفة من أجل إعادة التعضية، وللتنظيم الذاتي في الشخصية

---

(1) عن الأَيْدية والصُّباعة والبونية، را: الملحق.

والحقل. وليس ذلك التغيير شاقاً؛ وهو يجري فعلاً ويتعمق ويتمدد بحيث يهيمن العقلاني، والإرادةُ الوضحة، والسلوكُ المُنظَّم المتمايز، والتبادليةُ ذات القوام الحر الديمقراطي وحيث المساواة والأندادية.

15 ـ تفسّخات يُهيِّء لها الجهاز الناقص للكتابة والقراءة، جهازا الفصحى واللهجة العامية:

يصعب جداً قبول تحليل بعض العوارض [أو الثُّقاف، والفُكار] التي قد تُهيّء لها اللغة العربية إذا لم نضع جانباً، منذ البداية، نرجسيتنا. لا يقبل الإنسان الكلام في الشيخوخة، أو في نقائصه أو نقائص من يحبّ، بدون امتعاضٍ مختلف الحدّة: لا بدّ من أن يتشنج؛ أو أن تتأثر أَيْديَته، وعضلات وجهه، وحِداجته، وإصاختته، وحركات أخرى في لغة جسده (لغتنا غير المنطوقة)؛ أو أن تتوتر مواقفه...

الوعي بما تثيره اللغة، أو بما قد تهيء له وتوفّر الإصابة به أو ظهورَه، عمليةٌ عقليةٌ تقود إلى الإرادة المنظّمة بعقلانية، والساعية إلى الاستيعاب والإسهام، إلى العافية والتجاوز. ذاك هو القانون... ثم ماذا؟ إنّ قراءة نصٍ في جريدة، أو في كتاب، غير محرَّك الأواخر (بلا تشكيلٍ كاف)، لا تمرّ بلا صعوبات جارحة. فالاستاذ في الجامعة لا يقرأ النص، الذي وضعه بيده للامتحان، أمام تلاميذه: يطلب منهم الاستفهام عن الكلمة، عن اللاواضح؛ ويسعى جهده كي لا يقرأ أمامهم. وخلال التدريس بالفصحى، أو قراءة نص، قد لا ينقذ الأستاذُ الجامعي نفسَه من الأغلاط النحوية والصرفية إلا عبر التضليل، والانثناء. قد يظهر كالمصاب بالإنهاك النفسي، بالوهن العصبي: إنه ينهي عمله مجهَداً؛ بلا سهولةٍ ولا عفوية. ولو حركت المطبعةُ آخر الكلمة، ومعظم الحروف للكلمة الواحدة، لتوفّر للقارىء الوقتُ الأطول الأسعد، والقراءة الدقيقة، والجهدُ الأقلّ. فالالتواءات التي قد يستعملها كي يتبرر عند الكلمة اللامشكّلة الحروف هي، في الواقع، تُعِدّ للالتواء في التفكير، بل وحتى في الأخلاق، وفي تعامليتنا مع الآخرين من أقرباء وغرباء[1]. وإذا كنا نتعامل مع القراءة، أو مع الكتابة والكلمة عموماً، بأسلوبٍ غير صارم أو بترجرجٍ ومسايرة، بنقصٍ في الدقة والوضوح والأمانة، فإن تعاملنا مع الذات والآخر والقيم لن يكون بمعزل عن تلك الانجراحات أو التأثيرات السلبية والتفسّخات.

قد يتغاذى هربنا من قواعد اللغة [الصرفنحو] مع الهرب أو التفلّت من الصعوبات؛

(1) هنا ظاهرة شديدة البروز في اللغة الإنكليزية.

بل وحتى من إوالية المجابهة والطرائق المباشرة في الحل واستعارة التوازن. كذلك فإن الابتهاج بالمرادفات[1]، وبتكرار الكلام الجميل، هو كالابتهاج بإعطاء الوعود التي لا نود أو لا نستطيع تحقيقها. فالتوازن النفسي الاجتماعي، أو صحّتنا النفسية هنا، وهمية: لفظية، ناقصة، سريعة العطب، سلبية، إغراقية... ولعل عقدة المقامة (قا: مقامات الحريري، بديع الزمان) تكثّف تلك العلاقة بين القول والفعل[2].

تبقى كلمة سريعة في التأثيرات السلبية للعامّية، أو التي قد تهيء الشخصيةَ للوقوع فيها، اللهجةُ العامية. لا نقارِب المعروف، والمتّفق عليه. لكن نتساءل ألن يكون التقريب الكافي بينهما جسراً إلى التقريب بين شخصيتين داخل الإنسان الواحد؟ بل وبين وَعْيَيْن؟ وبين خطابَيْن أو عقلَيْن في الفرد الواحد وفي المجتمع والفكر والكلام؟ ثم لنتساءل الآن: هل أن عالم المعيوش واللا معبّر عنه بالكلام وما هو وراء اللفظ لن يتحول، عند ذلك التحول الممكن المرغوب، إلى عالم تخفّ فيه الازدواجية ونقصُ التمايز وصعوبات التجدّد أو العافية؟ سيتأثر البُعد اللاواعي، ومخيالنا الاجتماعي، والنظام المعرفي، والنظام التواصلي أو نسق التعبير والاتصال، والقيم العمودية والقيم الأفقية... نعم! ستتأثر جميع أنماط المجتمع والتعبير والتفكير. كلّ تلك الأنظمة، بل وحتى نظام أنظمتها، يتأثر بردم الهوة بين ذَيْنك النظامَيْن في الأداء والوعي، أو الخطاب والقراءة، أو الإنتاج والفهم، أو التعبير والتوصيل...

16 ـ اللاعلمي واللامؤهَّل في الوعي والسلوك داخل عالَم المرأة المعهود؛ قَتْلُها المعنوي لا يتفسر بالعامل الديني:

قتلُ المرأةِ تحت اسم جريمة الشرف، أو باسم رفع العار عن العائلة وغسل العرض، لا يلغى بالقانون والعقاب. ولا نستطيع تفسير تلك الظاهرة، ومن ثم إجراء التغيير، إنْ لم نفهم دور المرأة، أو الضرع أو الرضع والعرض[3]، داخل وحدةٍ متضافرة. وقد أهدروا كثيراً من الوقت والكلام المخصَّصَيْن لمشكلة المرأة، أو للدفاع عنها،

---

(1) قا: ما سبق أن قيل في تحليل الإسهال الكلامي.

(2) قا: ما سبق قوله في تحليل عقدة «المقامة»: كلام كثير جميل يغطي عملاً قليلاً وغير جميل، معنى واحد مكرور بألفاظ.

(3) تُظهر هذه المصطلحات الثلاثة (العِرْض، الضَّرْع، الرَّضْع) نسقَ التماسكِ الاجتماعي، وتنظيمَ الجماعة، والنسق الأخلاقي القيمي، بل والمعرفي أيضاً. فقوانين الزواج، وتنظيم العائلة، والصلات الاجتماعية والقرابية، شيماءات هي هنا متداخلة: تفسِّر بعضها البعض، نسبية ومتضافرة، تنظم بعضها بعضاً أو تتماسك وتتناضح.

ومناصرتها، وما إلى ذلك. ونحن قد نعمِّر نظريات في «حقوق المرأة»، وقد نتبنّى أو نحرك حملاتٍ إعلانية ودعائية كثيرة تقدِّس المساواة بين الجنسين، أو تكرّم دور المرأة في المجتمع وحريتها ومسؤوليتها... لكن ذلك لا يكفي؛ أو سيكون محدود التأثير إنْ لم نأخذ بالحسبان ما هو أبعاد مستورة، غير مدروسة، غير واعية، داخل العلائقية الاجتماعية وحسْب مفهومنا «العضوي» (أو السحيق، المتولِّد من آلاف السنين والمستمرّ فينا) للثقافة، وللتماسك الاجتماعي و تنظيم العائلة، وللقوانين والأخلاق، وللقرابة ـ على نحوٍ بارز.

المرأة هي العنصر الأضعف في المجتمع العربي؛ ولكنها العنصر المُكَمْلَن أيضاً. فهي شاشة، وعيِّنه ممثِّلةٌ للمجتمع، والمستحضَر الذي يكثِّف رؤيتنا للحال والمآل، والرمز الذي يدلّ على العلائقية السياسية والنفستماعية. وهي مَسْقَطٌ أو دريئة يُلقى عليها ما يؤلم الرجل ويجرحه ويشكو منه. والانجراحات، في هذا المجال، كثيرة. لكن طرائق العلاج النفسي الاجتماعي الفعالة، كطرائق تفسير لا توازن واقع المرأة التاريخي، ليست قابلةً لأن تُردَّ إلى الدين. فمن الناقص تفسير الوضع بأسبابٍ دينية. ليس فقط لأن ما هو ديني أسأنا إليه إذْ ألحقنا به ما هو شَعْبي وهوامات، أو ما هو تجارب وتصورات؛ بل وأيضاً لأن الدين ليس مسؤولاً عن ذلك، ثم ولأنّ سير المجتمع بوظائفه وعلائقه يلعب الدور الكبير في تفسير الحال وفي التغيير. فالعقلية والتصرفات، الوعي والسلوك أو النظري والممارَس، لا يعود فقط إلى سبب ديني أو لا يخضع لسببيةٍ دينية حتمية. فالظاهرة لا تُفسَّر تبعاً لعليةٍ خطية وآليةٍ ومستقيمة؛ والتفسير بعاملٍ واحدٍ وحيد ليس كافياً ولا يقيم قانوناً.

17 ـ الاعتناء المَرَضي بالهندام، نَفْخ الذات بعد الثروة والمنصب أو النجاح الاجتماعي:

في كل مرة أكتب عن تحليل هذه الظاهرة اللاسوية، أو المأساوية، أمنع عواطفي من الغليان، وأُمسِك بالقلم عن القسوة أو الإكثار. ولعل القضية هنا شديدة الالتصاق بما هو ذاتاني، أي بتجارب شخصية مؤلمة، وخبرات انفعالية، ومشاعر منها: حسدُ أولئك، أو النفور منهم، أو الحسرة على ما ينقصنا من مواقع وثروة، أو صراعنا معهم، أو رَفْض ما نحن فيه... كل ذلك صحيح. وتوصينا الصحة النفسية، والعلاج النفسي، بالتنفيس عن إحباطاتنا الناجمة عن مقارنتنا بهم. لكن الظاهرة أعقد؛ وما يهمنا هنا مختلف. فالمختلف والمضطرِب (أو المنحرِف) هما موضوع تشخيصنا. نقصد للمعرفة والنور، للإطفاء والإشفاء، للاتّقاء ولإنماء المعافى والمُعافي في الشخصية والتعاملية والفضاء الاجتماعي

الاقتصادي. وقد يَصْدق بعض ذلك على صعيد المجتمع.

18 ـ رضات أخرى صادمة، لكن على طريق التكسّر أو الخضوع للوعي المُفكّرَن وإعادة البَنْيَنَة:

لم نورد أعلاه الكثير من الظواهر السوية واللاسوية، المرَضية والصحيحة، الواجب إعادة الوعي بها كي نعمل على إعادة مَعْنَيَتَها أي بوضعها على المحكّ وموضع التساؤل والتشكيك؛ وذلك قصداً لتعزيز دفقها فينا، أو لتغيير مسارها، وإعادة تنوير محورها ومرجعيتها أي معناها ونهجها. لا نستطيع، ولا هو جائز ومستساغ، أن نكون مستنفِدين[1]. إلا أننا عرَّضنا، أو قرصنا بإلماحٍ وإلماع، بعض التوعكات، والعقبات اللاتكييفية، والضمور حيناً والتضخّم حيناً آخر في بعض الأدوار والمكانة أو الوظيفة والبنية...[2]. كما أظهرنا الخشية والمجافاة حيال اضطرابات طفيفة، وتوترات، وعادمات أو مقلِقات للصحة النفسية المرغوبة في ثقافتنا المستقبلية: في التكييفانية الإسهامية، في الحداثانية والتفاعل اللامتوقّف مع خصائص المعاصرة والإبداع.

إلا أنّ النقص الأكبر الذي نقع فيه، إنْ لم نفسّره ونتفهمه هنا، هو أننا لم نعالج العوامل القادمة من المجتمع ذات التأثير الشديد في نشوء المرض النفسي أو الانجراحات في السلوك، وفي التفكير، وحتى في السلوكات التلقائية (العفوية، الآلية، الأوتوماتية). فالاستهياء أو الاستعداد للجنوح والاضطراب، للخلل والانحرافات، يتفسّر بنمطِ المجتمع أو بواقع الشروط الاجتماعية والتاريخية للشخصية. ذلك معروف؛ وقد لا يكون سهلاً الكلام بصوتٍ عال حول سوء الإنتاج، ونقصه؛ وحتى انعدامه الكلّي في ميادين غير قليلة أو ما تزال بوراً. ومن المحلَّل المبذول أن سوء التوزيع عامل من أشد العوامل فتكاً في الصحة النفسية للمجتمع وللفكر، للفرد والعلائقية والقيم. لكن تلك المعلومة حول الانجراح في الكفاءة والأداء، المأخوذ هنا كعامل خطر خطير، مقتربٍ من أن يكون كالقانون العام الشامل، ليست هنا الظاهرة المقصودة بالتحليل. ثم إنّ المصنع،

(1) مما سبق أن أشرنا إليه: التماهي بالقاهرين سياسياً أو ثقافياً، الانشطار النفساجتماعي (تقديس النحن متلازمٍ مع تبخيس الآخرين أو تأثيمهم وتجريمهم)، النكوص، النُفاج، الهوس باقتصاد السوق، خواف حيال النظام العالمي... وهناك القبائلية، اللغوَنة، الهوَس بالتراث والرسمي والمتّفق عليه، الخواف من الغيب بدلاً من محبته، تَخلخُل الإتزانية حيال السلطة والدولة والرئيس...

(2) من الانجراحات التي قد يُظنّ أنها غير ذات تأثير: الاستعانةُ المبالَغ بها عند بعض المؤلفين بالحرف الأجنبي، كثرةَ اللجوء اللامبرر أو الاستبذاخي للمراجع الأجنبية ولأعلام أجانب، انعدام الدقة والثبات في علامات الترقيم.

أو الإنتاج الكافي المنظَّم والعادل (النمط الصناعي بثقافته وروحيته ومنهجيته)، ليس وحده كافياً لتوفير الصحة النفسية الإيجابية، والمستقبليات، والعقلانية، والقيم الأفقية، والعلائقية المُقْسِطة (الاتزانية العادلة)... فكلّ تلك المرغوبات، التكييفانية أو الصحة النفسية المنشودة وما إلى ذلك من مصطلحاتٍ مماثلة تستجلب الاهتمام وتتملقنا لكن تثير القلق[1]، تنطلق ليس من بناء الكلّ وحده أو قبل كل شيء، ولا من بناء الفرد وحده وقبل كل شيء. ثم إنّ المطلوب هو أن يستلم الإنسان، كالمجتمع، نفسه: أن يستغلّ عقله وطاقاته، أن يشعر بحريته وبذاته المستقلة، أن يفكّر لنفسه وبنفسه من أجل نفسه وحقله، أن يقتحم اللامتعضّي والمظلِم والمقفَل والمسيَّج. إنّ الشخصية الاعتمادية في الإنتاج والعالَم، أو «العقلية» التلميذية، اتجاه غير سويّ إنّ تحكّم في علائقية المنجرح مع القواهر والعواهر. ثم إنّ كلّ رضًى، أو ارتباط واعٍ، حيال التعلق الطفولي بالمعلّم، أي حيال التشبّث اللاسوي بالموقف التلميذي، هو رضى مازوخي: إنه مَرَضي، سقيم، اضطرابي، وابقاء للتربية عند مستوى الأُذُن (التعلّم، التلقّي، التلقّن، الاستماع والنقل) أي بدون رفعٍ لها إلى مستوى العين حيث نرفض التكيّف الخطّي أو المبسَّط والشيمائي، وحيث نرفض أيضاً البغماليونية السياسية والتكنولوجية وسِحْر القاهرين.

والمقصود هو، في مرة أخرى تقال، الدعوة للتحليل والنقد، أي للتعضية والمَعْنَية لما هو فينا غير مسمّى، وغير واضح، وغير مكتوب وغير متمايز؛ ثم لما هو رسمي، وعلني، ومنمّط. وكلّ ذلك كي نفهم الذات، ونحسن بعدئذٍ إعادة التأهيل والضبط. فمن الظن الذي هو إثم، بل وجهل، التشكيك بالصارخ في الناس أن أعيدوا النظر في مناهجكم وأفكاركم تبعاً للمستقبل، وعلائقنا مع عالم الأقوياء، وحيث العالم صار كقريةٍ بسبب ثورات العلم والاتصال والإنتاج. ومن المشاعر اللاشريفة مشاعر بالإثم والذنب، بالندم أو بالخوف، قد توجَد أو تنسب إلى ذلك الواعظ الصارخ في جماعته وفضائه وثقافته قائلاً: احذوروا نرجسيتكم، فهي عدوتكم! اعملوا لتغيير ما في أنفسكم وحقلكم.

---

(1) وكلها مصطلحات تعبّر عن حالة التوتر القائم بين الوعي بالواقع والرغبة بتحقيق القوة والعافية على الصعيد «الدماغي»؛ وليس فقط على صعيد المال والسلاح. والإدمان على مثل تلك المصطلحات اضطراب، ودليل على نقص الصحة النفسية الراهنة. كما قد يكشف لنا «تلذّذنا» الشائع بالتصورات المريحة أنّ خطابنا الحالي دفاعي، ذاتي التوجّه أو ذاتاني، ردّ فعل، متقلقِل، نضالي، أيديولوجي...

19 ـ عوامل العلاج العامة، أخطوطة مشتركة بين الإنمائي والوقائي والإشفائي:

لعل المعافاة من تلك الثُّقافات، أو الفُكارات، لا تكمن فقط في معالجة تثويرية للحقل العام واللاوعي والخطاب باتجاه تكوين الرُّشد في المجتمع والاستقلالية في ثقافته. فهناك أيضاً، إلى جانب ذلك، عوامل يجب أن تُفَعَّل وتُحَيَّن كي تزول الايديولوجية الآحادية، وتنغرس الحرية لظهور الثقة بأن قراءة النّص (المعنى الواسع لكلمة نصّ) ليست محصورة بفئة أو شريحة أو نظرة. فالقراءات متعددة؛ ولا سلطة لسلطةٍ واحدة تحتكر وتهيمن. بذلك يتحرر الحقل، كما الوعي، من أيِّ خطابٍ ينّصب نفسه ممثّلاً للحقيقة، والطريق المستقيم، والمثل الأعلى الواحدي الذي يفرض نفسه سلطاناً يسدّ المنافذ على من لا يتّبعه ويقرّ بعظمته. وبذلك أيضاً دعوة لأن تتحرر طاقات الإنسان المكبوتة؛ وتتفتّح المواقع المقفلة المستحكِمة على جُلّ مناهج العقل، أو على أنوار العقلانية، وعلى التصور الحداثاني للإنسان المتكيِّف مع «خصائص» الصحة النفسية العقلية أو مع «صفات» المواطن الذي يعيش للعصر الراهن وللمستقبل أيضاً الذي يتكوّن أمامنا كل يوم وبلا توقف.

لا يعني ذلك أنّ الثقافة المعافاة، المتزنة والتي توفّر التعضيةَ والأمن والحماية للنحن الراهن المستقبلي، تتأسّس على رفض كل ايديولوجيا وكل قطاع ما ورائي؛ فالماورائيات بُعدٌ أساسيّ في الإنسان، أو البُعد المتعالي في الإنسان والمُتضافرُ مع العقلاني والبيولوجي. ولذا فإن تلك الثقافة المرغوبة للذات المرغوبة [المثالية] لا تخاف من دراسة الماورائيات وقراءتها في ضوء المقاربة التاريخية. فلتك قراءة لا تخيف أحداً، ولا تهدم تراثاً أو تشكّك في إيمان؛ وهي تضيء، وتُثري، وتُغذّي قطاع العقلانية المحضة، وتحفّز أو تحرّض وتوتّر. فما هو مغاير أو سلبي، مخاصِم وصعوبة (را: قانون الصعوبات) أو أزمة، يمأزِق؛ ومن ثمّ يحرّك باتجاه إعادة التعضية، وبعث الضرامية، وتوليد المعاني المتنوِّرة. هذا، علماً بأنّ عالمَ الماورائيات غير محصورٍ ضمن عالَم الغيبيات والنبوات.

تحتاج الثُّقافات [الأُثقِفة]، أو العوارض الفكرية التي حلّلناها أعلاه، لما يخلخِل شروطها؛ أي لما يقوّض ويفجّر من الداخل، ما يؤزّم ويَصدُم. فما هو يتحدّى ويثير، أو يستثير ويَستَحِثّ، ضروري لأنه يحرّك الهاجع والمستقِر، المفعَم ثقةً بنفسه ومواقفه. وما ليس يشبهنا فكراً وأيديولوجية هو حاجة حياتية، وضرورة تكوينية، وقدرة تغييرية، ودفعٌ باتجاه إعادة التكيّف الايجابي مع المغيِّرات والمتغيِّرات...



ينجرح التفكير الفردي، كما مَرّ، بابتعـاده عن مبادىء وأحكـام، أو عن المعاييـر بل وعن قوانين التفكير. كذلك فـإنّ للفكر، أو للعقـل من حيث هو أداةٌ تنتِـج أو تحاكِم، من حيث هـو جهازٌ يَعمـل، قوانين يعمـل بموجبهـا. إن للتغييـر شـروطـاً، ويخضـع لقـوانين موضوعية من النمط المعروف في علوم الإنسـان الاجتماعيـة والنفسية والاقتصـادية. ولقـد استندنا بقوة، في مواقفنا وتحليلاتنا أعلاه، على تلك القوانين؛ وعلى أنّ الصحة النفسية، أو العلاج النفسي، علم. فلهذا العلم ميدانه الخاص، ومصطلحاته ومـوضوعـاته الخـاصة به. ومن المعروف أنه محكوم أيضاً بقوانين هي روابط عامة، أو تفسيرات عقلانية شَمّالة، للظواهر والتحولات. . . تلك هي أيضاً حال طرائقنا في إنتاج المعرفة، وفي تطوير الحقل أو في تعديل الشخصية: كلها ظهرت لنا طرائق تخضع للتفسير؛ وقابلة من ثم للتغييـر عند توفر الشروط والوعي، الحقل والعقل. فهنا نخضع لقوانين، ومبادىء. كمـا لفَظْنـا الحكم عينه على القوانين التي بها تتناقح الثقافات، وتتبادل الأخـذ والاستعارة، وتتـطور وتتعدُّل. إنّ قدرة الإنسان كبيرة على معرفة تلك القوانين في اكتسـاب المعرفـة، أو إنتاجهـا وانتقال المهـارات، على صعيد الفـرد والأمـة. من هنـا تكـون أيضـاً قـدرتنـا كبيـرة على التغييـر والتعديل، على الاطفاء المتضافر المتداخل مع التـدعيم والإنماء والإشفـاء، إنْ في مجال المجتمع والشروط المادية أمْ في دنيا السلوك والتقييم والرؤية.

الجلسة الثالثة

اعادة تعضية الشروط الاجتماعية والبنى المادية من أجل الصحة النفسية للفكر أو في سبيل تحرير الانسان

يتلوَّن العلاجنفس، في الفكر العربي وحقله، بمحلياتٍ كثيرة وخصوصيات تاريخية تعطيه خصائص، أو مقومات، النظريةِ الراسخةِ المنفتحة على كل إمكانيات الاغتناء المستمر مع محاورة المعروف المتحرك في العالم الأنمي.

كذلك فإنَّ من السهل مقاربة نظرية عربية، خاصة وأصيلة، في مجال النقد الحضاري للمجتمع، وفي العدالة الاجتماعية، وفي مجال نقد الدولة ومؤسساتها أو بطموحاتها وذاتياتها.

إنَّ تطويرات الحقل، بإعادة تعضية الإنتاج والتوزيع والعلائق والقيم، ضرورات حتمية من أجل تعزيز الصحة النفسية للإنسان والوطن والجماعة والمستقبل؛ ومن أجل إعادة تأهيل التضافرية الخلاقة بين الجسدي والعقلي والعلائقي.

1 ـ إعادة قراءة علاقة الذات بالحقل، أو بواسطته وداخله ومعه:

لا تكون دراسةُ سلوكِ الحيّ سليمةً إلاّ إذا عالجَتْهُ مرتبطاً بتفاعلٍ وديناميةٍ مع حقله؛ أو متحركاً ضمن أوضاعٍ اجتماعية اقتصادية، ومنغرساً في بنى واقعية مادية وشروط تاريخية. فما أسميناه «الذات العربية»، أو المجمل العام للتاريخي والتفكير والاتجاهات (وهو مجملٌ ديناميٌّ منظَّم في أنماط)، هو موضوع ذهني يجب التقاط تطوراته على خلفية واقعية وعلاقات اجتماعية انتاجية، وعلى الإيمان بأن لذلك التصور الذهني استقلالية غير قليلة حيال تلك الخلفية والعلاقات أي غير محكومة بسببية آلية تجاه تلك الخلفية وتلك العلاقات. ما نحلِّله هنا هو دور المجتمع في تكوين الفرد، ولا سيما في صحتنا النفسية، وفي تهيئة المناخ للجنوح. فمجتمعاتنا ما تزال تكشف عن وفرة اللامنظَّم، والنقص أو السوء في الإنتاج وفي التوزيع، والمغذّي لعوامل القلق على الوجود والمصير أو للانجراح والتكيُّف الناقص في دار الأمم الأنمى.

2 ـ إعادة قراءةٍ لدور الحقل ومسؤوليته في الجنوح وانعدام الصحة النفسية:

ما يزال مجتمعنا «خَراجياً» أو، في تعبيرٍ رائج، عائداً إلى المجتمعات السابقة على الرأسمالية وعلى ما بعد الرأسمالية (هذه الرأسمالية الحالية). فهو ليس بَعْدُ من النمط الصناعي؛ ولا هو منظَّم بآلويةٍ، أو بانضباط الآلة ودقتها، وعقلانية مسارها. تتحمل مؤسسات المجتمع وقوانينه، أو النظام السياسي الاجتماعي القائم، مسؤوليةً في عمليات الصحة النفسية للمواطن. فواجب المجتمع إعدادُ التشريعات المتكيِّفة مع العقلانية ومطالب الصحة النفسية في مجالات المدرسة، والزواج أو العائلة، والمهنة والوظيفة، والعمل أو الفراغ، والشيخوخة... كما يتحمل المجتمع مسؤوليات وافرة زاخرة في مجال الإشفاء، والتعزيز، والطبّ النفسي الوقائي، وبث المعرفة المطوَّرة، والتخطيط،

ومشكلات المعوقين، والجنوح، والمرْضى، والتخلّف العقلي، واللاتكيف... وهكذا فقد صارت الدولة تقوم بواجباتٍ لتحقيق حاجات الفرد للنموّ والازدهار اجتماعياً، واقتصادياً، وعقلانياً؛ ولإشباع حاجاته للثقة بالمستقبل، وتجنّب الخوف على الوجود أو من الفقر والقهر، وحاجات الاحتماء والانتماء والتحقق الذاتي. كما إن ممارسة المواطن حريته، وحاجته للديموقراطية، والشعور باقتداره أي بتأثيره في الحركة العامة للفعل السياسي والمجتمع والسلطة، مطالب أخرى أساسية من الدولة وحقوقُنا التي لا نزاع فيها. في الواقع، إن انجراح المجتمع مؤثر في نضج المواطن، ومسعاه للتكيف النفسي الاجتماعي أو للشعور بأنه حر مسؤول. فالمجتمع الذي تحكمه العشائرية، والعصبيات المتنوعة الممزِّقة لوحدته وتماسكه العام، والمؤسسات الفاشلة، والنظام الاقتصادي القاهر. لا يستطيع أن يكون عاملاً إيجابياً في إعداد الشخصية السوية. وكذلك فإن انقسام مجتمعاتنا على نفسها، وتغليبها لما هو مصلحة الحاكم على مصلحة الشعب عن طريق القهر أو الأقنعة المموِّهة، ليسا من الشروط التي تحقق البيئة الصالحة لصحة الفكر النفسية أو عافيته. كما سبق أن رأينا أنّ ثقافة المجتمع، من حيث هي تنتج الضجيج والعنف والتقلّب، أو من حيث هي توقع في الأزمات الاقتصادية والشكوك والتعصب، أو من حيث هي ثقافة تخلخِل القيم وتضعِف سلطة الأخلاق والعدالة الاجتماعية، ليست ثقافة تنمّي الشخصية المتزَنة المعاصرة...

3 ـ العامل الاقتصادي ودور الوضع الحاضر في الصحة النفسية للمواطن والمجتمع برمته:

جرت تغيّرات عميقة واسعة في الرؤية العربية الإسلامية للمعيشة، أو للتدخيل المادي الاقتصادي[1]، أو لاكتساب الرزق وتوفير اللقمة. صرنا نحمّل السلطة مسؤولية، ونطالب المجتمع بالحماية. تكسّرت نظرات كثيرة يؤوب معظمها إلى التصوف؛ وكان يغذيها الرضى، أو حذف العقل، أو الاستسلام. قد نجد عند القاع أن «الرزق على الله، ويا رزاق يا كريم»، تعبيرات ما تزال تتفسّر بالنظرة التقليدية للاقتصادي حيث الإنسان يكسب اللقمة بغصة ثم يقبع «متزهداً» مقهوراً. لكن الواقع الراهن يتحرك باتجاه ما هو مسؤولية وحرية للفرد، وللمجتمع أيضاً، تجاه الصحة النفسية وتعزيزِ العقلانية في الرؤية والمناهج. لقد صار العقلاني يحاكِم الأسطوري، وصار الوضع الراهن اقتصادياً

(1) المقصود هنا بالاقتصادي ما هو إنتاجي وتوزيع وعلائق وقوى...

واجتماعياً وثقافياً ينافس المخيالي والانفعالي والتجارب القديمة النمطية، في مجال تفسير السلوك المتخلخل أو الوعي المنجرح. بماذا نختصر؟

أ/ نختصر ما سبق بكلمات قليلة تضع السببية المجتمعية، أو العوامل التي تتمثل بالمجتمع (البيئة، الحقل النفسي الاجتماعي، الوسط المدرسي والعائلي) في مكان رفيع ومكانة مؤثرة. فقد أخذت السببية، التي هي موضوع من أشهر الموضوعات التي تلخص الذهنية العربية الإسلامية، تتسع وتتوضح أكثر فأكثر ببروز التأثير الذي يقوم به المجتمع. وهذه الجدة تؤكد أن الرؤية التقليدية للسببية عند أهل الجمهور، وعند المتصوفة أو في أهل الكرامة، وحتى عند أهل البرهان[1]، تحتاج هي أيضاً لأن تخضع لتفسير جديد أو للتأسس على منظور مختلف يستوعِب المأثور وينفيه ويتخطاه. فقد صار التفسير دائرياً، تعددياً، محكوماً بعوامل متزاملة. وصارت العلّية قانوناً تجدر معرفته كي تستطيع حرية البشري أن تتحرك؛ وكي نعرف مسؤوليتنا، ودور إرادتنا في التاريخ وضمن شروط اجتماعية اقتصادية راهنة ومستقبلية.

ب/ ونختصر أيضاً جانباً من تطور جرى، ويجري عميقاً متزايد الاتساع، داخل شبكة تصوراتنا التقليدية للاقتصادي، أو لرؤية المواطن إلى قضايا الإنتاج والتوزيع (أو لعلاقات الإنتاج، وللقوى والوسائل المنتِجة). ففي كل ذلك نسير باتجاه ما يقطع مع التقليدي، وما هو مغاير لما كان مقبولاً سائداً، وما هو تصورات غامضة أو أفكار وآراء قليلة التماسك أمام محك العقلانية وحقوق الإنسان. لقد أضحى خطابنا في الاقتصادي والعلائقي والفعل السياسي خطاباً يحلّل، أكثر مما يعظ أو يحرض، الواقع وفق منظور جديد هو: قيم الديموقراطية ومجتمع العدل والانفجار السكاني والحرية. فمثلاً، سنرى أدناه، في الباب الثالث، أنّ التكيفانية تقضي برعاية الطفولة في العائلة والمدرسة، وبالإنسان الأضعف في مجال العمل (راجع الفصل الثاني، مشكلات المرأة العاملة) حيث تجدر التشريعات التي تحفظ لكل حقوقه ومستوى إنسانياً تقيه الجنوح والاضطراب والانظلام. ومن الحقوق المكتسبة الأصلية، التي لا نزاع فيها ولا مجال للقضاء عليها، حقّنا في أن تكون مستويات العيش (الاقتصادي، التقني، الإقامي، المدرسي، السكَني، الثقافي، الفني، الحضاري. . .) خالقة للشروط الضرورية الموفّرة لتعزيز وإشفاء صحتنا

(1) أدّى الاختلاف في تصور السببية، داخل هذه القطاعات التقليدية (برغم تداخلها أو برغم أنّ الشخصية الواحدة تجمع الرؤى الثلاث معاً) إلى اختلاف في المنهجية، وفي إنتاج المعرفة، وفي التقييم.

الفكرية. ومن جهة أخرى، تقوم البيئة بدور تدعيمي سلبي لانجراحات في السلوك وفي الثقافة: فقد تعزز البيئةُ، بعواملها الاقتصادية والثقافية الجارحة، اللاعقلانيةَ والجنوح؛ وليس فقط الاضطراب وانعدام التوكيد الذاتي[1]. أما الدور التدعيمي للبيئة فيكون ايجابياً إذا عمل على تعزيز انغراس العقلانية، وخصائص المعاصرة، وتنظيم المكان والزمان والعلائق في المدرسة والعائلة والمهنة وشتى حلقات المجتمع المتداخلة.

4 - توترات الفكر الاقتصادي العربي المعاصر، توجهاته الكبرى، محاولة تنميطه:

الاهتمام بوَعْيَنة ما هو ظِلّي ومعيوش، ما هو مخيال ورمزي ونفسي[2]، اهتمامٌ ينفتح على النظر العقلي ومن ثم على الارتباط بالإرادة التكييفية المتناقحة. يسري ذلك في الممارَس والفكر، في الاجتماعي والاقتصادي والعلائقي: هنا يَبرز العامل الاقتصادي أساسياً في سيرورات إعادة ضبط الذات، والمساعي للتحكّم بالوجود وللسيطرة على المستقبل؛ كما تبرز أيضاً مصطلحات ومرجعيةٌ وصور لاواعية تُسيِّر على نحو متجدد دنيا الإنتاج وعلائقه وقواه، ودنيا الكَسْب ومستويات العيش ومجال اللقمة. فقد انجرحت ايديولوجية الاقتصاد العرفاني؛ وتخلخلت مفاهيم التدخيل والانفاق والادخار في العقليميانية [العقل المؤمِن] السلفية حول ذلك الشأن عينه. أمّا ما هو عائد إلى الفكر الاقتصادي المحض فهو يرزع بحيث تَّبني فلسفة للهَمّ الاقتصادي متميزة بالأَنْسنة، وبكل إنسان بمفرده وفي كل منطقة أو، على غرار حال الطب النفسي العقلي، بهذا الإنسان المشخَّص العيني؛ وليس المشملَن العام، «القطعاني» أو المعتبرَ آلة أو رقماً، بلا وجهٍ وبلا اسم، غُفْلاً مهمَلاً، غائباً مجهولاً مغيَّباً.

لقد جرت تغيّرات عميقةٌ وممتدة في الحقل، والعلائقية؛ كما في الشخصية (المنتِجة، الادّخارية، الاستهلاكية، الطُّفيلية، إلخ)؛ لكن التغيّر المرغوب المرهوب، والذي يما يزال غير كافٍ ولا مؤثّر، هو التغيّر الذي لا بدّ أن يرافِق، وأن يُراقَب، الخططَ التنموية، ومخاطر الاستثمار الدولي[3]، وخصائص النمط الصناعي المتميز بالصرامة،

---

(1) كما يقوم بالدور السلبي عينه المعالج النفسي، أو المفكّر العقلاني الملتزم، بسكوته عن الاضطراب في السلوك؛ أو عن التخلخل في القيم والمُثُل؛ وعن العوامل المهدِّدة للمجتمع المتطور أي للتكييفانية المرجوة للشخص والفكر.

(2) يُستساغ جمع هذه الظواهر تحت اسم: قطاع اللاعقل (را: علم اللاعقلي واللاعقل، الملحق).

(3) قا: ج. بِرْتان، الاستثمار الدولي (ترجمة زيعور، ومقلّد، بيروت، دار عويدات، ط 1، 1970)، صص 29-75، إلخ..

والانضباط الدقيقِ للعاطفي ولقطاعات الشخصية كافة. أما الثورة الكبرى، في مجالنا هنا، فتمثّلت في الانفجار السكاني، والوعيِ بتلك الطاقة الايجابية لكن المرعِبة معاً[1]؛ وفي الوعي بالفقر والظلم والانغلاب؛ وفي الرغبة بتوظيف ما هو موارد طبقاً لما هو أمثل ولما هو رفعٌ للمستوى الإنتاجي؛ وفي عقلنة حقوق المواطن الفعلية وأدوات التنظيم والتدخيل والاستثمار.

في مضمار الفكر الاقتصادي، في مضمار التنظير المحض ومحاولة رفع الشأن الاقتصادي إلى فلسفة تنظر من أعلى وبشمولية لما هو مصلحة الجماعة في نشاطها ورؤيتها للعمل والعلائقية، نستطيع، تسهيلاً وتعجيلاً، إقامة النَّماطةِ التاليةِ للتيارات المتصارعة المتداخلة: أ/ النمط المتوجّه من الواقع والمتغذّي بالفكر الليبرالي. هنا تيارات عديدة لكن متقاربة؛ ونظريات ربما يقال فيها إنها رخوة. مرجعيتها عالَمية، ومردودها مقبول؛ ب/ نمط السلفية المحْدَثة، والأصولانية المتشدّدة، والتيارات الإسلامية النزعة والطموح؛ ت/ نمط الاشتراكيات، والنظريات الجماعية، والترجيع الانصدائي للنظرية الروسية السوفياتية (حتى منتصف الثمانينات، والعائدة ربما على نحو جديد بعد فترة) المتمركزة حول الدولة وبعض التلوينِ لمصطلحاتٍ اقتصادية هي أصلاً غربية. فكيف يتعامل الفكر النقداني مع هذه المذاهب المتضافرة المتصارعة؟ هل نعيد كلاً منها إلى مرجعية طبقية، أو إلى «هموم» شرائح وفئات يفتش كل منها عن مصلحته وأولوية «جماعته» وانتماءاته؟ ذاك مدخل، وخطوة في المنهج أولى وأساسية، وأداة كاشفة تقيم الفرز بين الميادين، بين الايديولوجيات، بين أنماط الوعي. لكن ذلك التنوير للمغطّى والمضمَر لا يكفي؛ هو نافع، خفّ وهجه وينتظر إعادة التوهيج أو التحليل والتدقيق.

أ/ لعلّ أسهل قطاعٍ على النقد السهل هو قطاع السلفية والأصولانية الذي يستهوي، ويجذب إليه، بسبب ما فيه من أيديولوجي، ومشاعر، وتذكير بالنعيم الأرضي السابق، وذوبان اندماجي في «الأمّ الحامية»، ومهدوية أو «مدينة أوليائية» قابلة للتحقق:

(1) تورد جريدة «لو موند» الفرنسية، في 15 آذار 1991، يوم مراجعة هذه الورقة، عن المغرب العربي، بابتهاج: «ديموغرافية أقلّ تفجّراً، الخصوبة في انخفاض... هل يجب أن نخاف من المغرب؟ غالباً ما تبدو أفريقيا الشمالية، بسبب الخصوبة في الولادة، بمثابة تهديد أو كمنطقة ضغطٍ ديموغرافيّ على أوروبا السائرة نحو الأصيل... صار المغاربة يشكلون 40% من الأجانب المقيمين في فرنسا... كان جاك شيراك قد توقع، في 1985، أن يبلغ عدد سكان أفريقيا الشمالية، في سنة 2025، 4 أضعاف سكان أوروبا (أي أكثر من مليار نسمة...)».

لتحقيق العدالة، والمساواة، والحرية، والاستقلال الإسهامي في نظام السوق والبضاعة. إنّ المخيال والرمزي، الظلي واللاواعي، عامل شديد الايحاءات هنا؛ ومثير قوي لتحريك وتجييش ردّ الفعل الكامن فينا ضد انجراحنا الاقتصادي السياسي، وضد حسدنا للوفرة والدقة والآلة في الأنظمة «الغربية» أو الليبرالية، وضد واقعنا المُمَازَق والحقل الذي لم يوفر بَعدُ الحقوق للإنسان وللمستقبليات. وبتكرارٍ تفصيلي وظيفي، تتحرك هنا المصطلحات الاقتصادية الكبرى على مرجعية شديدة الانغراس، سريعةِ التأثير والإثارة، متغاذية مع صور لا واعية محرِّكةٍ لنا انطلاقاً من التجارب القديمة أو الخصائص المميزة المحلية في الحضارة. إلاّ أنّ هذه التيارات تبقى الأقدر التصاقاً بالوعي والإرادة، وتميّزاً وشموليةً، في عمليات إعادة تعضية الذات ومَعْنَيَتِها إزاء النظام المتحالف (نظام السوق والبضاعة والاقتصاد الحر) القائم راهناً وإزاء الدار العالمية للإنسان... وبرغم انتصار هذه الموسَّعة، ومنها هذا الجزء، للحلول التقنية وفعل الاقتصاد والعوامل التكنولوجية، وبرغم رفضنا للتحليلات أو التأويلات السهلة الايديولوجية، فإننا لا ننكر إمكان اغتناء فلسفتنا في الإنسان والضلع الاقتصادي للفعل والعلائقية بتلك التيارات النشيطة والجدية. ولعل أعمالاً ظهرت خلال التجربة الناصرية في السياسة والاقتصاد[1]، ومفكِّرة أو مذكِّرةً ببعض تجاربنا المحلية الأخرى، ما تزال جاذبة تدعو الفكر العربي النقداني لتعميقها وللنظر المشكِّك حتى في الأسس والمرجعية لنظام اقتصاد السوق، وللدولة الليبرالية والفكر الغربي وحقوق المواطن في تلك الأنظمة والايديولوجيات.

من جهة أخرى، نرفُض النظر التوفيقيّ في «الرؤيةِ السلفية». فهنا أيضاً يتطهّر الفكر من البلاغي والطنّان، من التقريظي الدفاعي، بمقدار ما يرتفع إلى النقداني، وتحليلِ المناهج وتعضية الإشكالي والمرجعية والمصطلحات. ومن السويّ أخيراً أن يرفض الفكر الاقتصادي للمستقبليات العربية تثمير التراث كأداة حِداءٍ تذكّر بحداء الأم لطفلها؛ أو بخطاب الأب المضطهِد أو الرافض لاستقلال الابن والتجدد؛ أو بخطاب الابن المنرجِس لأبيه والمسفِّل لغيره، المضخِّم لماضيه والمضخِّل لحاضره. ففي كل تلك الخطابات مواقف عائلية وطفلية؛ وإواليات اعتمادية ناقصة التكييف، بل وقسرية لا واعية.

(1) للمثال، را: س. قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1951؛ العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1954. مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1959. م.ب. الصدر، اقتصادنا، بيروت، دار الفكر، ط 3، 1969.

ب/ لعل الأهمّ هو تحقيق التكافل الاجتماعي الإنساني، وأَنْسَنة الاقتصاد، بحيث يرتفع المستوى الإنساني في كل منا، وينزاح الفقر والظلم والقهر، وتقود الديموقراطية والحرية العلائقيةَ والحقلَ والفعل السياسي والحركات الجَماعية. وبكلام يَفضح الانجراحَ والتوتر، وتقوده الرغبة بالاتزانية للأمن وإشباع حاجاتنا للأمن والاحتماء والاطمئنان، فإننا بحاجة مستمرة للنظر، وإعادة النظر، في حل مشكلات الفقر، وفي الملكية الفردية بوظائفها وحدودها، وفي فلسفة العمل والملكية العامة، والنظام الاقتصادي برمته، والصراعات الاجتماعية الاقتصادية، ومشكلات التلوث والآليانية القادمة، وطغيان الشملنةِ، وهيمنة الدولة، وتَجَبُّر الإعلاني، والعقل المراوِغ...

والمهمّ أيضاً أن التغيير في الهمّ الاقتصادي، في الإجابة على حاجيات الإنسان والمجتمع المعيشية، صار يبدو جلياً في فكرنا اليوم؛ بسبب أنّ ذلك العامل مؤثر في انهيار المجتمع وصحة المواطن: في الجنوح، والاعتداء على القانون والقِيـ[illegible]ـك العائلي، والصراع المدني البَيْني ومع المجتمعات الأخرى، العنف... فالخوف على المستقبل الاقتصادي، وانجراح الشعور بالاكتفاء والحماية، والوعي بالفقر وسوء التغذية أو بنقصها، بل والتخمة والبَطَر والرَّيْع والغنى الناتج بوفرة وبطالة (بلا عَمل)؛ كلها هذه عوامل تهدم الاتزانية، وتنشر القلق والاختلال بين الأنا والحقل وفي داخل الأنا... وبالمقدار نفسه من التأثير والفعالية يكون أيضاً السعي لإعادة التأهيل النفسي الاجتماعي؛ فهذا لا ينجح إنْ لم يتوفر استيعاب الجرح الاقتصادي ولأمه وإعادة مَعنيته. إذ هنا قانون، أو ما يشبه القانون، يتحكم في التدهور كما في الازدهار، في التفكك كما في إعداد الذات (الفرد أم الجماعة) للأهلية والتقدّم(قا: المعاني النسبية للتقدم).

تتفجر هنا مكبوتات ورمزيات ومشاعر مرتبطة بالتقدم: تحيطه وتحركه أيديولوجيا خاصة، ويبدو أنه صار ميتافيزيقا، وفكرة ماهوية، وأسطورة من أساطير الغرب الراهنة. يلبسنا، بمقدار ما هو حقيقي وفعلي، اعتبار التقدم غير محصورٍ بأممٍ تَتميَّز بتغلّب التكنولوجي [التِّقاني] وبهيمنة الآلة؛ فليس هو محصوراً بمعيار آحادي يقسم الأمم شاقولياً وتفاضلياً طبقاً لانشطار [انفجاءٍ] هو: أمم تمتلك التقانة الوافرة؛ وأخرى لا تمتلك تلك الأداة الممتازة (والمحسودة، المرغوبة جداً عندنا؛ وبحق). ويتفسَّر، هنا، بعد أيضاً، هجومنا على الآليانية؛ ذاك حق وصدق. فالفكر يرفض الشملنة، و«تجويف» الإنسان أو تكديسه ورميه في الفراغ والخواء، وتغييب اسمه ووجهه... إلاّ أنه يتفسر، وهنا مفعول اللاعائد والمجروح، أنّ رأسمالنا الرمزي، وصعوبات الاعتراف الواضح بالفشل ونقص

الكفاءة، عامل يدفعنا إلى رفض الكشف عن جرحنا النرجسي الجماعي، وعن مشاعر القصور والغيرة والضِّدّ. . . الأهم، بعد أيضاً، أن نعي ما هو تعويضي وتبخيسي، تسفيلي للآخر وتضخيم للأنا، في رؤيتنا للحضارة المتقدمة، وللمرغوب والتكييفاني. ولعل المخيال وما هو نفسي، ظلي ورمزي وايديولوجي، عامل، من عوامل أخرى، يجعلنا نضع العدالة الاجتماعية، والتكافل أو التراحم الاقتصادي الاجتماعي، في المنزلة الأولى. وربما يكون ذلك العامل هو أيضاً المفسِّر لرفض مقولة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، ولمقولة الصراع الاقتصادي الاجتماعي وفي سبيل النفع الفردي المصلحي (المقدَّس للمال والاستهلاك والمِتَع الحسية)؛ وذاك رفض هو، عند القاع، ناجم بسبب أو بنتيجة تحركنا على منصة مقولةٍ هي: توحيد النظري والممارَس، المادي والفكري، الاقتصادي والروحاني، الأمم والبشر، النسبي والمطلق، قوى الطبيعة، المناهج والرؤى. . .

5 ـ نحو عقلنة المجتمع، التجسيد للعقلانية هو المجتمع المعقلَن، إعادة تأهيل البيئة:

إعادة تأهيل البيئة للاضطرابي طريقٌ إلى استيعاب الاضطراب. ومحاربة الانفعالي أو المرَضي، والمولِّد للجنوح وما هو قلق واحباط وصراع، تكون في جانب منها أساسي محاربةً للعامل الذي أنتج ذلك المرض أو الجنوح أو العُصاب النفسي الاجتماعي.

تقوم البيئة المتزنة بدور الدعم والمساندة في مجال الإشفاء؛ وهي أساسيةٌ لا نزاع فيها أيضاً في مجالات الإطفاء والوقاية والتعزيز. فقد رأينا أن الفرد لا يتحمل بمفرده مسؤولية الصراع والاحباط؛ وأنّ الوعي ليس هو وحده المفسِّر لكل شيء في الواقع والتاريخ. فهذه الرؤية المثالية للوعي تُغفِل دور العوامل الأخرى الفعالة، وتتجاهل المحدودية والنسبية أو الشروط الاجتماعية التاريخية للحرية وللعقلانية ولدور الفرد.

إن انسياح العقلانية في مؤسساتنا ونُظُمنا، في سلطات الدولة وفي الفعل الانتاجي والسياسي والتواصلي، ليس فقط مطلباً يحقق المستقبل المرغوب المخطط له. إنه أيضاً نتيجةٌ تفرضها التحليلات لمشكلات الصحة النفسية لذلك المجتمع؛ وللمواطن. فكلما اتسع انبثاث العقلانية في التنظيم والتواصل، في البنى والقوانين والوظائف، وكلّما تعمق انتشارها، ازداد وتَعَمَّقَ انبثاثها وانتشارها في الفرد عينه. وبالعكس؛ فبذلك فقط تتوفر الشروط والامكانات لتطورٍ ايجابي لكل من العقلانية، وللمجتمع، وللمواطن. وبذلك

أيضاً تصبح العقـلانية مغـروسة في السلوك، وفي التـواصل؛ أو في المجتمـع والمعيوش واليومي والمؤسسات والثقافة. وتغد العقلانية ممارسة، وتطبيقاً، وتعبيراً عن نضج أو رشدٍ حيّ. وهنا العقل يغدو اجتماعيـاً: يسري في أوصـال البيئة والمـواطن والتواصـل والتغيّر؛ ويكفّ عن أن يبدو كينونةً مستقلة، وفكرة ما ورائية محضـة، ونموذجـاً مثاليـاً قائمـاً بذاتـه خارجاً عن الواقع والتاريخ؛ وينتقل تأثيره أو تتعمّم نجاحاته وتتوسع مجالاته وحدوده. . .

6 ـ العقلانية، قدراتها، قيمتها الأكبر والكبرى، معوّقاتها اللاواعية والحقلية:

العقلانية النقدية المقصودة ليست المرادف للوضعانية القديمة، أو لتلك التي يحمل لواءها ز. ن. محمود تحت اسم الوضعية المنطقـيـة؛ ولا هي النزعـة الذارئعيـة المعشّشة هنا وهناك خفيةً حيناً وواضحة حيناً آخر عند بعض مفكرينا المعاصرين. كما أن العقلانيـة المؤنسَنَـة المؤنسِنة مختلفـةٌ عن خـطاب البنيـويـة في العقـل أو حيث تغليب البنيـة (والـلاتاريخي، والثـابت المسبق والقوانين أو المبـادىء) وإضعـاف الإنسـان. ومن جهـة أخرى، ليست العقلانية إلغاءً للأبعاد الأخـرى في الإنسان. فـالإنسان واحـد: يترابط فيـه الاجتمـاعي والعقلي والبيولـوجي؛ ويتضافـر فيه على نحـو حيّ دينـامي جـدلي، في كُـلٍ متفـاعلٍ عضـوي، الجسدي والايـديـولـوجي والمعـرفي، أو النفسي والعقلي والـروحي، المـطلق والنسبي والـواقعي، المعيـاري والنقـدي والـوصفي، الجـدلي والميكـانيكي والذرائعي، كيف ينتج العقل وماذا ينتِج وقيمة ما ينتِج، الكينوني والمعرفي والقيمي. . .

تكون العقلانية النقدية إذاً رشداً متكاملاً، حياً ضرامياً غير منتهٍ ولا مشبعَ، وتنـظيماً متضافراً لوحدة الإنسان [أو المجتمع] بأبعاده كلها. فالرشدانية هنا نضجٍ متكامـلٌ، وترابط متماسك، ودينامية منغرسة في الاجتماعي والبيولوجي والثقافي. بيد أنّ العقلانيـة لا تكفي في عـلاج المـريض النفسي بـل، وعلى نحـو دقيق، ليست شـافيـةً في بعض الأمـراض النفسية، أو الثُقافات، أو الفُكارات، أو السُلاكات: فـالإقناع، وتقـديم الأدلة المنـطقية، والتوجه المباشر من السبب إلى النتيجة، والتفسير بـالأسباب، طـرائق عقلية تقف بـوجهها مقاومات لا واعية.

لماذا قد لا نستطيع بالعقلانية وحدها بلوغ هدفٍ ما من مثل إقناع رجل بتركِ سلوكه اللاسوي أو الجانح أو المضطرب؟ فالمدخِّن، المصاب بخوفٍ لا سوي من قـطّة أو مكانٍ عـال أو حشرة ضعيفـة، العصابي، القلِق أو المحبَط، المصـاب بـانهيـار عصبي أو بتعبٍ نفسي، هـل نستطيـع دائماً إشفـاءه بالتـوجه إلى عقله أو بـأن نقدم لـه المعرفـة المنـظّمـة

المنهجية والتي تعطي المردودية الأسرع والأنجح والأدق؟

لماذا تتصف العقلانية في البلاد النشيطة صناعياً بالتمركز حول الذات، وبتنتيج عبادة المال والمصلحة الفردية؟ هل العقلانية هي الأداة التي تُفرز انقفال المرء على نفسه، وتمحوره حول الآلة والاستهلاك والاقتناء والتسطّح والطرائق الميكانيكية الخطية في العيش والتفكير والمحاكمة؟ نريد العقلانية لأن لا منهجية أقدر منها على التفسير والتحرير، ولا رؤية للوجود والنظر والقيم خارج رؤيتها أو معادية لرؤيتها ونسغها وتكييفانيتها. ونريد، وبالتالي أو لتحقيق الرغبة العقلانية عينها، الشروط والبنى التي توفر بروز العقلانية وتطويرها. فالروح والجسد هنا وجهان متكاملان للدينامية الواحدة. أما العقلانية من حيث هي منهج، وهي الأقرب للتوق والأقدر، وبتكاملها مع المنهج التجريبي [الأمبيريقي]، فستوصل الإنسان إلى الرقي بعلومه الاجتماعية والتاريخية وبعلومه المضبوطة أو الطبيعية. وتلك العقلانية، ومن حيث هي ضرورة منهجية، هي المنجرح المطلوب، الناقص والمنشود: بها وحدها نبني الأداة المعرفية القادرة، والمنتوج الثقافي والناجح، والمكيِّف الإسهامي، والمحاكمة الراشدة للقيم والمعايير في السلوك والعلائق. بتلك المنهجية نتّقي (ونُشفي، أيضاً) القواهر؛ بتلك الرؤية التحليلية النقدية نعرف ونّنمي ما يدعّم السلوكات الصحية في الجسدي والنفسي، في الاجتماعي والروحي.

7 ـ نقد العقلانية في المجتمع والفكر عند أهل التكنولوجيا المقدّسة:

من المعروف، ومما رأيناه في هذا الكتاب، أنّ المجتمع الشديد الصناعة (وما بعد الصناعة، ما بعد الرأسمالية، ما بعد دولة المؤسسات. . .) ذو خصائص تَسْهل ملاحظتها من الخارج وبدون أدنى اعتساف. فهو مجتمع الناس المتشابهين، وذوي الاستجابة المتماثلة على المثير الواحد. فالجماهير استهلاكية، وتلتذّ بسيطرة المال، وتعاني من اللحاق به، ومن رغبة الاقتناء. . . وينكشِف أمامنا أن العقلانية التي يصف بها الغرب نفسه، والتي تنتج الكثير والدقيق والواجب تصديره أو فرضه، لم تَقْض على تناقضات عالم الرأسمالية، أو نظامها السلعي والطبقي. وما يبدو أنه دقيق التنظيم والانضباط، صارم كالآلة أو بعيدٌ عن الانفعالي والأهواء الشخصية، لم يَقْضِ على ما هو غير منطقي، ولا على ما هو وحشي وعنصري [عِرْقي] في الإنسان والعلائق.

لا يبدو على صعيد المجتمع، كما على صعيد المواطن، أن العقلانية (التي نرغبها كمنهجٍ منتِج، وكرؤيةٍ في الوجود والتقييم) في الأمم الكثيرة الإنتاج التكنولوجي قد ولّدت

الصحة النفسية والتوكيد الذاتي للمواطن. فالجنوح، والإدمان، والصخب، والعنف، والخواء النفسي الذي تحدثه الآلة أو نمط العمل الصناعي، عوامل جارحة للاتزان وهدوء النفس[1]. ذلك أن العقلانية الأوروبية سطّحت الشخصية أو تحولها إلى واحدية النظر والمذهب، وأفقية، وجافة غير عميقة. والأدهى هو أن تلك العقلانية في الفعل العلائقي، أو في الفعل التواصلي بين الأمم، هي التي تَظهَر لنا كثيرة الرضوض وعرضةً للكثير من الشكوك وللمراجعة والنقد. ففي هذا المجال نكتفي بالإلماع إلى المجاعة في العالم، وإلى قضية فلسطين، وإلى السلاح بنفقاته وتوزيعه وطرائق فرضه وبيعه في الأمم القليلة الإنتاج والتنظيم أو المشتكية من الاستعمار المتنوع والتمييز بين الأمم. . .

ويَزخُر في صحافة الثقافة، أو في الشكوى (أخلاقياً، وإنسانياً، وقياساً للعقلانية على ما هو عقلاني) من عقلانية الغرب، الرفضُ والتقويضُ والنقد التحليلي لما هو معروف في الستالينية والنازية وتدخّلات القويّ في سياسة المستتبَع أو اقتصادِه وأيديولوجيته. . .

هل نحن نحاكم عقلانيتهم تبعاً لمعيار أخلاقي؟ كلا! فهذا معيار قليل النفع، منجرح. وتلك عقلانيةٌ تستطيع أن تبرِّر، لنفسها وللغير أو للواقع وللمستقبل، الوسائل الهادفة إلى تحقيق الربح، وتغليب مصلحة القاهر القوي ومركزيته وأيديولوجيته، وإمكانية إعادة التعضيةِ الذاتية وتطوير الواقع[2]. تستطيع العقلانية تبرير الاستغلال الاقتصادي، ولا تجد مجالاً للشعور بالندم أو بالذنب في عمليات تهميش الأطراف وطمس الثقافات، أو في عمليات تدمير قيم الآخرين والرد السادي إنْ على تاريخهم أمْ على تطلّعاتهم الاستقلالية المتحررة، وفي إغراق الخصوصي إنْ في مجال الأيديولوجيا، أو المعايير، أو في الثقافة والخبرات التاريخية والمعرفية.

8 ـ عيّنات تطبيقية، دور العوامل الاجتماعية في الادمان والهربِ إلى التسْلّوي واللّهوانية أو إلى الانفعالي والمخيالي:

كلما ازدادت قبضة المجتمع، بواسطة التنظيم الآلي المُقولب، أو من خلال

---

(1) أعلى نسبة في العالم من الجانحين والمدمنين (والقتَلة، والمرضى نفسياً. . .) موجودة في الولايات المتحدة حيث المجتمع شديد الإنتاج الصناعي الدقيق.

(2) لعلّ قدرة العقلانية الغربية على النقد الذاتي، وعلى النظر في أن تكون حديثة باستمرار أو متجاوزة لنفسها وغير متطابقة مع ذاتها وواقعها، هي أبرز صفة يجب تدبّرها.

الشُّمْلَنَـة والكَلْيَنَة ونمط التـواصل القـائم أو القادم عنـدنا وفي مجتمعـات الغرب، ازدادت عزلة المواطن وغرقه في ذاته حتى إبّان حضوره ضمن الجمـاهير وبسبب تلك الجمـاهير. وفي تلك العزلة تتولد سلوكات وأفكار ليست في مصلحـة الصحة النفسيـة، والتكييفانيـة، والرشدانية المرجوة للإنسـان والتواصـل والكُلّ. إلاّ أنّ مـا يهمنا أكثـر وأكثر أيضـاً هنا هـو إمكان وقدرة الأسباب الخارجية على جرّ المواطن إلى الوقـوع في الضحالـة والرتـابة، في الشقاء والمأسـاة؛ ومن ثم في الإدمان على المخـدّرات والمقاهي ووسـائل تـزجية الفـراغ [اللَّهْـوانية] غيـر الناجعـة. إنّ عوامـل كالفقـر، والتفكك العـائلي، وإكراهـات المجتمـع الضاغطة بقوة، لا تهيء للجنوح فقط؛ بل وأيضاً لأقسى العـوارض المرضيـة والقلق. وقد يجـد الإنسان في مجتمعـاتنا تنفيسـاً ليس فقط في تماهيـات قديمـة، وهرب من الـواقع، وحلول ناقصة وانسحابية؛ وإنما أيضاً في تعـدد الأولاد أو الزوجـات أو الطلاق وضـلالات أخرى اجتماعية أو خارج البيت والأسرة.

9 ـ الآليّانية [النزعة للتألُّل] وتأثيرها في الصحة النفسية للحقل والمواطن، رؤية أخرى:

عرَّضْنا مراراً، في هذا العمل، بعوامل سلبية تولّدهـا الآلة في وجـود الإنسان، وفي طرائق نظره أو عقله، وفي قيمه ومعاييـره. وفي الحقيقة، فـإنّ الآلة، بنمـطها في الإنتـاج والتركيب، لا تتيح لنا حرية الاختيار ولا تسمح لنا بتعيين المـوقع الـذي نريـد. فقد حلّت محلّنـا، وتحلّ بـاستمرار وكثـرةٍ محلّ اليـد والعقل؛ فتـدفع بنـا إلى التشيوء والتحـرك في عـلاقـات متشيِّئـةٍ تعـزز الكمّ والاستهـلاكي والاقتنـائي، وتضعِف دور الإرادة والمستـوى الكينوني أو «جوهر» البشري. . . لذلك، ولأسبـاب أخرى، لا تـوفر الآلـة للإنسـان صحةً نفسية؛ ولا عودة إلى ذاته والانكفاء عليها لصقلها والاستقلال عن القطيع: تقوده الآلة إلى أن يكون برغياً أو نكرة؛ أو جزءاً من آلة معقدة ضخمة، أو من كتلةٍ هـائلة متشابهـة تغطي الاسم والوجه والشخصية. . .[1].

يُـوقِع التـأليلُ في مجتمـعٍ انفصامي، يعيش الفـرد ساعـات العمـل في ظـل النمط الصنـاعي الدقيق ثم ينتقـل بعد ذلـك إلى بحر مجتمـع اللاصنـاعة، في إواليـات التكيّف

(1) تغدو مشكلات الإنسان استهلاكية، ومشكلات مترفٍ يعيش في رتابة وفراغٍ ومناخٍ تكنولوجي بحت. وتهـزل أبعاده التـواصلية فينعـزل وينكمش؛ كما يفقـد لذة العمـل وفرح الإنتـاج إذ يستسلم لـلآلـة، وتخمد أبعاد الروح والجمال والكينوني والاعتباري.

السلبيـة مع المحيط ومـع الذات[1]. وهكـذا يكون إنسـاننا، في سـاعات عمله على الآلـة وبالآلة، حبة رملٍ أو مجرد رقم أو حركة ميكانيكية مختزَلة. إلا أنه في الجـانب الآخر من حيـاته يبقى في مجتمـع غير مصنّـعٍ جيداً: غيـر متعامـل عمومـاً مـع الكمّ والـوزن، مـع الحسـاب والصرامـة... من هنا إمكـان التخلخلِ في قيمـه، وفي نـظره المعـرفي، وفي ثقافته وسلوكه؛ وإمكان (وشورط) هزال الاعتباري وما هو خير وجمـال أو عاطفـة وتعاطف وتواصل روحي. غير أنه من هنا أيضاً إمكـان (وشروط) نضـجٍ انفعالي، وتـوازن داخلي، واستقرار إيجابي خلاق.

10 ـ ضـرورات تفاعـل الكينوني والامتـلاكي، اقتناء السلعـة واغناء الـذات، الاستهلاك وتقليص للإنسان:

يفرض المجتمع بضائعه، ويثير فينا الحاجات والـرغبة بـالاستهلاك والامتـلاك. بذلـك يطغى البعد الاستهلاكي في الإنسان، أوماغ هومرتدّ إلى المتع والثروة والتملّك، على ما هوبُعْدٌ آخر أساسي ولاصق أو إنساني ومؤنسِن في المواطن وقيمه. نحن ضد سيـطرة الأشياء، ومـا هو متاع ومهيمِن علينا من الخارج، وعلائق ميكيانكية، وما هو تبادلي صِرْف ومنفعي محض. ذلك ضرورة، وجانب من الإنسان؛ لكن ذلك ليس هو وحده المولّد للاتزانية وسلامة الفكر. فسيطرة التملك، وهيمنـة الـرغبـة بـالاستهـلاك، والتـوجـه الأحـادي إلى الـطبيعـة والعـالم والخـارج، ومَـرْكَـزةُ الفعـل على المـادي والتكنـولـوجي ومـا هـو نقـودٌ واكتنـاز، ضـرورات لكن ليست كافيـات شافيـات. في عملية الـذهاب والإيـاب بينهـا وبين مـا هـو فِيّاوي، وصميمي، وخاص بالإنسان المتحرر من مفروضات المجتمع وإكـراهات العـلائق والبضائع، عمليـةٌ لا بُدّيـة أي لا استغناء عنهـا من أجل الإنسـان. وذلك لأنـه، في سبيل الصحة النفسية للمواطن، وللمجتمع أيضاً، يجب أن يقوم التفـاعلُ المتـوتر بين مـا يرتبط بي ككائن ذي خصائص بشرية وفي جـدليةٍ مـع جوهـر الوجـود وعالم القيم، وبين مـا هو الجـانب اللّاصق الآخـر، أي حيث أكون. فـأنا كـائن ينتمي إلى مجتمع يفـرض إنتـاجـه ومصنـوعاتـه، ويخلق فيَّ أنماطـه القُطْعـانية في العيش والاستهـلاك والتصرف. أنـا كـائن خـاص، ومطروح بين أشيـاء. أنا متشكّـل من بُعْدَيْن: أنـا أكون؛ وأنـا أمتلِك. والبُعـدان وحدةٌ مترابطة حية؛ وتلك فكرة أساسية تعرفهـا الفلسفات، والثقـافات الشعبيـة والفصيحة

---

(1) را: تكييف الـريفي للأريض المـدَني، تكييف السيارة الحـديثة مـع ثقافـة السائق التقليـدية وفضـائه وتواصله اللالفظي (يعلّق على السيارة نعلين، أو خرزاً وتمائم، أو شعائر وتعاويذ...).

العالِمة. كما أنها أيضاً مقولة راسخة في دنيا الصحة النفسية والعلاجنْفس، للمواطن والبيئة أو للسلوك والعلائق والفعل. إذْ سيطرة جانب تبتر الجانب الآخر، وتلغيه؛ ومن ثم تنجرح سلامةُ الإنسان في وحدته وحيويته وتكامل أبعاده.

11 ـ دور المجتمع في تغذية الفكر بالتجارب في مجال الصحة للفكر وعقلانيةِ السلوك:

لم توفّر بعد المجتمعات العربية، والعالمثالثية، للفكر تجارب متعددة متراكمة في مجالات الإدارة والديموقراطية والأنظمة والمؤسسات، أو للحرية والتنظيم والخطط التنموية والمستقبليات. ومن الواضح أيضاً أنّ مجتمعاتنا لم تحقق بعد للفكر مجالاً خصباً كي تزدهر المؤسساتُ المرتبطة بالصحة النفسية، ونقدُ التشريعات أو النصوص المنظّمة والمخطّطة في تكوين الأسرة، والمدرسةُ الحديثة والتربية المستمرة المتناقحة والمتجددة، والعملُ (الوظيفة، المهنة) المرغوب والمتوافق مع ميول المواطن وطموحاته وقدراته. ما يزال فكرنا غير متغذٍ بتجارب محلية، وخبرات وطنية في الفعل السياسي ونقد المجتمع والقيم وطرائق النظر.

وربما يكون النقد الفلسفي المعاصر، في كثرته الكاثرة، قد بالغ في الإلحاح على الطابع الإشكالي وخصائص أخرى (ما ورائي، سلفي، لاعقلاني، تلقيني، عواطفي وأهوائي، إجتراري. . .) للفكر العربي في إنتاجه وأدواته، في مصطلحاته وفي مردوديته، في محتوياته وأجهزته من أفكار ومبادىء نظرية وتصورات. وبكلمة أخرى، لم تكن فعلية مستنفِدة خطواتُ الذهابيابية بين ذلك الفكر وبين البنى المادية والشروط الموضوعية. فإن إعمال ذلك الفكر في حقلنا السياسي الاقتصادي الاجتماعي، حراثةً وتحليلاً ونقداً ومقارنة، لم يكن إعمالاً محسوساً: لم يعمل ذلك الفكر ـ إلى حدٍّ كافٍ ـ على تجارب محلية أو خصوصية عرفها وأنتجها حقلنا. لم يستند الباحث في الاشتراكية أو في الديموقراطية، في الحرية أو في العلمانية، إلى واقع حيّ، وخبرة ملموسة؛ لم يتعلم بالتجربة والخطأ؟ ولا بالتلّمس وملاحظة العيني. وهو لم يوضع أمام مشكلات جرت له، كي يعيد تعضية الحقل الإدراكي. ولهذا، فكأنّه في حالة من يحلّل الثلج دون أن يراه أو يقطّعه، أو بدون أن يمارس المناهج الرياضية والمناهج الدقيقة المعروفة في علوم الطبيعة من تقطيعٍ وتجريب وكَمْيَنَة.

إنّ الفكر الذي يُنتِج بواسطة منهج تأمّلي، أو بالمناهج العقلانية وحدها، وبمعزلٍ

أو بإلغاءٍ للاتجاه التجريبي، يبقى فكراً غير مكتمِل المنتوج؛ ولا هو متمتع بطرائق كافية في مجال إنتاج المعرفة والبضاعة. من هنا وقعنا في الإسقاط، والتفاصح؛ أو أصبنا بفصامٍ ثقافي، وبالتبعية: فالكثير من المصطلحات والسلع لم ينتجها حقلنا الخاص، ولم تكن ربيبة تراكمٍ ثقافي خلاق حرك تاريخنا وسلوكاتنا وتجاربنا.

12 ـ نحو المجتمع والتربية والفكر حيث يسود الوعي بأن المعرفة تقوم على قوانين، قوانين للمرض وللصحة والتغيّر:

رأينا أنّ المجتمع الذي يحمي المواطن عن طريق القوانين والتشريعات، أو بالمؤسسات والنصوص التنظيمية، يحمينا أيضاً من مشاعر بانعدام الأمن وبمخاطر الاعتداء على الكرامة والحرية وحقوق المواطنية. فإذْ يلوذُ الموظف (والعامل، والمدرِّس) بتشريعات تقيهِ تعدّي السلطة والقاهرين والمحظوظين، يؤمّن بذلك لنفسه تحقيق حاجاته للاحتماء والتحقق والاطمئنان النفسي والاجتماعي.

تحكمنا القوانين؛ والمعرفة تقوم على قوانين. فالقوانين تقي من المعرفة التي تغذي الذاتاني، وما هو شخصي، وما هو غير مفسَّرٍ بالسببية الاجتماعية التاريخية الواضحة. وهكذا تخضع الأحلام، وسَيْر المجتمع، والتغيُّر في الثقافات، والهزائم، إلى قوانين أو مبادىء عامة كلية. والمعروف هنا هو وجوب المرور من العقبة إلى القيمة، من الهزيمة إلى الوعي بها ثم إلى استيعابها؛ ومن المَرَض إلى البحث عن العافية. كما أنّ العقل يفرض هنا أيضاً وجوب معرفة القوانين واللعب عليها [استخدامها لمصلحة الإرادة والعقل، واستيعابها] في مجال تحويل الوعي بالهزيمة والانجراح، أو بالمأزق والجنوح والبعد السلبي للمشكلة، إلى وعيٍ تاريخي يهيء المكان والزمان، أو الشرط والإمكان، للنقد والاستيعاب، للتغلب على المعوقات والاضطراب، للتحرر من الانفعالي، للوضوح والإرادة العقلانية... فوضْع التّمَأزق، أو المشاعر الصادمة والتجارب المريرة، أمام الوعي ثم تحت مناهج الدراسة الموضوعية وبالعين التاريخية والتوق للشفاء والانعتاق، عملياتٌ معرفية ومنهجية تعطينا القدرة على التغيير. نغدو عارفين بالواقع، وعلى وعيٍ بضرورة الخلاص والتحرر؛ فنبحث حالتشذِ عن تحقيق الرغبة بالحل، بإعادة الاستقرار للوعي المُتمأزِق والمأزوم. لا تستمرّ الصعاب، أو عوائق التقدم وموانع الصحة والنجاح، ضاغطة كالقَدَر. فهنا قوانين تاريخية تفسر التخلخل والرَّضَّةَ والانجراح؛ وثمة قوانين للنجاح، ولقطْع المراحل وتجاوز العقبات. الإنسان هنا فاعل؛ والإرادة سلاحٌ في وجه

الزمن. والرغبة بالشفاء سلاح، وضرورة، واختزال للزمن. لا يستسلم الإنسان للزمان قبل الوقوع في اليأس اللاواعي؛ ولا قبل الانهدام الذاتي، أو الرضى العاجز بالواقع.

يُظهر التحليل أنّ اضطراباتنا في السلوك، وأوضاعنا «الوراثية»، وبطء السرعة، وسوء الإسهامية والموقع داخل النظام العالمي، قضيةٌ تاريخية: إنها وليدة عوامل (أسباب وشروط) منغرسة في أعماق المجتمع التاريخي، وداخل قوانين تحكم الخبرات والتطور والظواهر.

13 ـ تفسير لغة الجسد والكلام التحتلفظي انطلاقاً من خصوصياتنا، من الخصوصي إلى اللغة العالمية في التعبير غير المنطوق والتواصل الإشاري:

ما يزال المجتمع غير مدرِك بَعْد إلى حدٍ كافٍ لغةَ الجسد، أو اللغة التحتلفظية، أو التواصلية غير المنطوقة، الخاصة بالإنسان عندنا. قد سبق الكلام، في هذا الباب، في ميادين الإصاخة والحِداجة والأَيْدية والميمياء والحَركياء، إلخ. ومن ثمّ في الضرورة المنهجية للانطلاق من ذلك الخاص بنا وبحقلنا، بطرائقنا في تعضية المكان والزمان والقُرْبُعْدية [البَوْنية] والأريضي وعلم المسافة إبان الكلام بين الأفراد، إلى ما هو بشري أو عام ومرتدٌّ إلى الدار العالمية. ولنأخذْ عيّنة: دخل أصدقاء ثلاثة إلى غرفة المديرة، بقصد إصلاح ذات البين بينها وبين أحدهم. كان صاحب الشأن هو الذي أخّرَ الدخول إلى الغرفة؛ وكان متردداً، ثم آخر من دخل. ولوحظ أيضاً أنه كان أول من هبّ واقفاً للخروج عند نهاية الجلسة التي بدا أنها اتصفت بالود والتفاهم والإمحائية؛ وكان أيضاً أول من خرج من الغرفة وبشيء من السرعة أو الاحتشام. ولوحظ عند التوديع، أنّ المُعانِد [الصابر، الزبون] كان متميزاً بالاقتراب الشديد من المديرة. ومدّ يده لمصافحتها بالتشديد والهزّ؛ في حين كانت يده الأخرى توضع بلا قصد (أو بدون معرفة منه) على ساعدها. آنذاك ابتعدت قليلاً المديرة عنه؛ وغيّرت نظراتها باتجاه الآخرين. ثم راحت تعدّل في كمّ ثوبها حيث وضع الصابر يده قبيل التوديع. ماذا نقرأ، في تلك الجلسة، من لُغةٍ هي غير اللغة المحكية؟ أين هو التعبير الذي لم يكن لفظياً؟ إنّ الحركات الجسدية أفصحت هنا عن تعبيرات أو مدلولات. لم يفصح عنها الكلام العتابي، ولا الأحاديث الواعية، ولا اللياقات، ولا الحركات الأخرى أو التواصلية الواعية الاجتماعية. نقرأ التداولية؛ والحَرَكْياء أي حركات الجسد، واستعمالات الإنسان ليديه أثناء الحديث أو الاستماع؛ والاصاخة أي طريقة الإنسان عند الاستماع، كأن «يعطي» أذنه اليمنى أو اليسرى، كأن

ينظر إلى بعيدٍ أو إلى الأسفل؛ والجِداجة أي تواصل النظرات على نحو صدامي، أو إمحائي، استغفاري وغفراني معاً، أو. . .، أو. . .؛ كما نستطيع التقاط وتفسير الزِّيّاوِيَّة؛ والصِّباعة [استعمالات الأصابع أو الإشارات]؛ والايمائيات؛ والميمات؛ ولغة الجلوس أو تعبيرات الجسد في راحته وتوتره خلال الجلسة؛ وترتيب البُعد والقُرب حيال المديرة [القُرْبُعْدية، الدُّنوّانية، البونية] وحيال الأصدقاء فيما بينهم. . .

تهمّنا قصة المديرة والمعانِد. فخروج الأخير، وطريقة تسليمه، وطريقته في الاستماع والنظر والمراقبة، قضايا تعود إلى تواصل غير لفظي تجدر تعضيته. وهنا نقرأ ما لم تفصح عنه الألفاظ. ويهمّنا، على سبيل العيّنة، تحليل ما فعلته المديرة بكُمّ قميصها: إذا كان التعديل الذي كانت تجريه مَسْحاً وتنفيضاً، فذاك تعبير جسدي (أو لغة تحتلفظية ولا واعية) معناه رفضٌ مستمر لصداقته أو لمسامحته. كأنها ما تزال ضد ادخاله في فضائه، وتعامليتها الإيجابية. أما إذا كان ذلك المسح مجرّد تعديلٍ وتضبيط، فلعله يكشف عكس التفسير الأول أعلاه؛ أي أنها تكون هنا تخفّف توتراً، وتُجري تعديلات ذاتية، وإعادة تكييف سويّ اعتيادي.

14 ـ من حقلنا وإنسانِنا وتراثنا إلى الصحة النفسية الراهنة:

يدعى الطبيب العقلي، كالاختصاصي في الصحة العقلية أو في التحليل النفسي، لكي يحلل الرؤية العربية التراثية في الوجود. فواجبه يملي عليه التحرك في فضاء له بنيته، وخصوصياته التراثية والحاضرة، واهتماماته الآنية ورغباته المستقبلية، وحقله الحاضر بأوضاعه وشروطه. في هذا المجال، أو انطلاقاً من المرغوب والواجب، فإنّ الطبيب العقلي عندنا قد يتعرض، في إتمامه لرسالته ومهنته، لرجّاتٍ كبقائه وكالةً لمنتوجات الجامعة الغربية، أو ممثلاً للأدوية وللنظر السائد في مجتمع شديد التصنيع والآلوية ومرافِقات ذلك. إنّ رموزنا، ومخيالنا، وعلائقية الإنسان بالألوهية والآخر والعائلة، وارتباطه بالمجتمع والسلطة والمرض واللقمة، ظواهر قد تكون اليوم مختلفة عن مثيلاتها في البلدان التي تُصدِّر وتُنتِج العلم والدواء والنظرية في مجال التحليلنفس، والصحة العقلية عموماً، والطُّبْقَل [الطب العقلي].

يُذكَر هنا، على سبيل العيّنة، أنّ الطبيب العقلي، حيال حالةٍ مرضية، لم يهتم بكلام أمّ الصابرة عن أنّ الصبية الزبونة تكرر تناول دواء مُسْهِل [أغارول]. لا يكتفي هنا

الطبيب بالتوصية الجادة: ثابِروا على استعمال الحبوب العلاجية للفصام. ففي رأيي، لا بدّ هنا من ضرورة اكتناهِ ما يرمز إليه، في الواقع والهوام، تناول جرعة المُسهِل. ولعله حصل، في حالةٍ أخرى، ما هو أشدّ تنفيراً من تلك الحالة الأولى حيث جرى رفضُ الطبيبِ لأن يكون ابن بيئة خاصة مختصة برموزٍ ومعتقدات وهوامات. لقد تغافل الطبيب، قصداً أو كسلاً أو عن جهل، عن حالة فصامية: كان الشاب يجمّع أصابع يده اليسرى في كتلة ثم يضربها بشوكة طعامٍ محمولةٍ في اليد اليمنى. وأثناء ذلك كان يقف أمام باب غرفته في المستشفى، ويقول إنه ينتظر الطعام (سنرى تفسير ذلك، في مكانٍ آخر).

هناك بَعْدُ حالةٌ أخرى؛ قد تكون نافعة. ولعلها معروفة جيداً؛ لكنها لا تجعل المحلِّل (أو المعالِج أو الطبيب) ينطلق منها أو متحركاً بها. شكا الصابر أنّ الطبيب لا يزال يشدّد على متابعة العلاج؛ وزعم الصابر أنه ليس بحاجة للمزيد، وأنه تحسّن، بل وشفي تماماً . . . قراءة ما كتبه، كان أقصوصةً رغب إلينا في الاستماع إليها، كشفت أنه يسبح في عالم بعيد، في رموز؛ ويحرك شخصيات خرافيةٍ غير قريبة من المصدوق والواقعي والعقلاني، من الممكن والفعلي. لقد فضل الطبيب الاستمرار في المعالجة غير مستند إلى شيء. هذا، في حين أننا نستطيع، من خلال قراءتنا لما كتبه الصابر، التأكد بأنه ما يزال منفصماً عن الواقع. ولعله من الجائز إعطاء حالات أخرى تعلّمنا أن لا نكون مستسلمين للتفسير أو العلاج، للنظر أو التحليل، الذي تعلمناه في الجامعات الغربية. لقد فسرنا حلم مضاجعة الأمّ على نحو لا يتوافق مع التفسير الفرويدي، أو بالعقدة الأدويبية. كذلك، فإن حلم مضاجعة الأخت، وليس هو حلم قليل التردد لكن يكثر مكذِّبوه أو الخائفون من الاعتراف، يخضع لتفسير معقولٍ (أو غير بعيد عن المقعولية) منطلِق من الدور الذي يعطى للأخت في الشتيمة، وفي إحلالها مكان زوجة الصديق، وفي مكانتها المحبوبة اللطيفة إبان الطفولة والمراهقة، وفي صفتها كبديل (داخل المجتمع المتشدِّد على فصل الجنسين) للزميلة المحبوبة أو للرغبة المقموعة.

15 ـ القواهر الاجتماعية المعيوشة تخلق الإواليات السلبية في التكييف والتوكيد الذاتي، نحو علم للشفهيات والمعيوش:

نَستنتج قانونيْن هنا: يقهر الحقلُ الاجتماعي التاريخي إنساننا في اللقمة، وحقوقِ المواطنية عامة، ومستوياتِ العيش؛ ويشعر الإنسان عندنا بانجراح اقتداره على التحكم

بوجوده وتأثيره في الفعل السياسي لبلده، ويخاف على مستقبله وشأنه الاقتصادي وضمانه الاجتماعي وتعبيره عن ذاته . . . أما القانون الثالث فهو تكامل وتضافر ذَيْنك المبدأَيْن.

وهكذا، بسبب ذلك الانقهار، أو حيث استحالة التكيُّف الإيجابي الصحي، نلجأ إلى الالتواء والتكيف الناقص أي إلى الكبت والإنسحاب، إلى الانفصام الثقافي والهروب، إلى التعويض ونكران الواقع، إلى التبرير والتماهي في القاهر أو في البطولات الشعبية والزعامة الكارزمية [الكرامتية]، إلى النكوص والارتداد. . . من هنا، من هذه الحيل أو الوسائل الناقصة لاستعادة التوازن مع الحقل، تنبع تبريراتنا للفقر والانغلاب والانجراح، وتتولد السلوكات الانفعالية والجنوح، وتضطرب الصحة النفسية للفكر والسلوك.

يشتم أهل القرية الطائرةَ اليهودية؛ ويلعَنون صاحبها. ويؤنفِسون [يعطون نفساً أو روحاً] الدبّابة أو الآلة فيقولون لها: يا سايبة، يا مقصوفة العُمْر، الله يبعث لك الموت، يا مُبَكْلَكَة. .[1]. والدولة المعادية تغدو وحْشاً، وشيطاناً رجيماً، أو حيواناً. . . وسائق السيارة يضع عليها، كي يجعلها أليفة مألوفة أي منتمية إلى فضائه وأريضه، الخرز، والكفّ الحامل عيناً سحرية في وسطه، والحذاء (النعلين)، ولافتات تحمل شعارات مأثورة أو مقدسة (يا مباركة، يا سائرة بقدرة مولاكِ، لا غالب إلا الله، الحسود لا يسود، اتقِ شرّ. . .). وقد نضع على الجرار، وحتى على الشاحنة العسكرية، تمائم تقيها صيبة العين، والحسد، والهزيمة. لماذا هذه الوسائط الانفعالية والسلوكات اللاعقلانية؟ إنّ المجتمع هو القاهر، ونحن نأبى الإقرار بمشاعر القصور والصدّ الفهمي ونقص القدرة. ثمة قوانين هنا تتحكم بالتفسير والتغيير.

تجميع الشعارات التي يحتمي بها صاحب الآلة، أو يحمي بها آلته، خطوة منهجية أولى في عمليات تحليلنا لانقهار المواطن، وللاستجابات الانفعالية أي لأدواته في استعادة الاعتبار لذاته بطريقة وهمية اعتبارية. فهنا ندافع عن النفس بوسائل ناقصة، وغير مباشرة، وغير عقلانية. إنّ قراءة مضمونات الوعي الجماعي العربي، ممثَّلاً بالأغاني الشعبية والأمثال والشعارات والاحتفالات والبطولات الإناسية. . .، تغدو ممكنة هنا. وهي طريقة لاستكشاف اللاواعي واللاعقلاني (المعيوش واللامعبَّر عنه) ولوضعهما بعد ذلك أمام نور الوعي والعقلانية وإرادة التعديل. وهكذا يكون السلوك الجديد المرغوب أقدر على النجاح في التحليل، وعلى تعضية المكان والفعل والزمان. وهو سلوك قابل أيضاً للتحقق

(1) المُبَكْلَك: الأراضي المشاعية، الممتلكات التي مات صاحبها وصارت سائبة أو موقوفة ومضحّى بها.

(منطقياً وفي الواقع) لأنه متصفٌ بإمكان الإنتاج القدير المنظَّم، وبالاتّساق مع ذاته ومع الواقع؛ إنه ضرامي، جديدٌ معاً وأصيل.

سيكون علم الشفهيات والمعيوش، أي تلك المعرفة المُمنهَجة والمَنْهجية لما هو منغرس في السلوك اليومي والشعبي من تعاملية وآدابية، ميداناً خصباً جزيل النفع. فاللامكتوب، أو ما هو غير فصيح وأصطوري ورمزي، وما نسيناه أو طردناه أو أخفيناه، قطاعات علينا وضعها أمام نور الوعي وإرادة التغيير. وإذْ نُخضِع تلك القطاعات للمناهج الموضوعانية، ونقرأ من ثم سلطتها علينا وتأثيراتها الواسعة في سلوكنا وفكرنا، نستطيع بعد ذلك فهم ظواهر عديدة في صحتنا الفكرية وفي أمراضنا الاجتماعية واضطرابات العقلانية وتضخم الانفعالي والاصطوري. سوف نفهم ظواهر مثل المهدية، والأوليائية، وطرائق في معالجة الوجود.. وفي تلك العوامل المعيوشة تكمن رؤيتنا للفكر والإنسان، وتتحرك مجتمعاتنا، وتتعزز الجماعة، ويستمر تماسكها، وتعيد إنتاج نفسها... وهنا أيضاً، في إعادة تعضية المعيوش والرسمال الرمزي، تَظهر سلطةُ الاصطوري والاعتباري والنفسي التي هي، مثلما مرّ وحلَّلْنا، لا تقلّ أهمية بل ولا تنفصل عن سلطة الاقتصادي والعقلي والواضح والرسمي.

ومن السويّ أن نرتدّ الآن إلى ما سبق أن قلناه في مجال دراسة الجسدي أو التواصل غير اللفظي واللغة اللامنطوقة؛ ومن ثم في مجال إعادة تعضية كل ذلك والانطلاق الواعي المنهجي إلى ما هو خاص بالإنسان. وحتى دراستنا لما هو خلجة (عَرّة، حركة غير سوية وغير إرادية)، كالحال في مصّ الأصابع، وقضم الأظافر، وهزّ الرِّجْلين، ومسح الشفتين أو الشارب وما إلى ذلك، خطوة منهجية ضرورية ليس فقط لفهم السويّ واللاسويّ؛ وإنما أيضاً من أجل العلاج النفسي والتحليل النفسي ومحاورة العالمي العام.

16 ـ التنظيم العقلاني لفعل السلطة، الاستعمال الأمثل للإدارة وللتشريع والاجراءات التنظيمية:

رأينا أنّ فقدان الضمان والأمان يولِّد المرض النفسي. ويتولّد المرض النفسي أيضاً من انجراح الثقة بالقدرة الذاتية أو حيث مشاعر التبخيس الذاتي والقصور، ومن انجراح الإرادة داخل الصراع من أجل تحقيق الحاجة للتوكيد وللحب واحترام الآخرين وللنجاح. كما رأينا أيضاً أنّ الشخصية الطُّفيلية، أو الاعتمادية على الشخصيات القوية الإنتاج معرفياً وصناعةً في العالم، وجهٌ آخر للشخصية الاستغلالية التي تسعى بوسائل ملتوية وإكراهية وحيلية لاستغلالنا.

وهكـذا صار ممكنـاً الآن الارتداد إلى أَنْسَنَـة الفعل السيـاسي، إلى تنظيم عقـلاني للسلطة في المجتمع، بحيث يشعر المواطن بحريته واقتداره وتأثيره، بحقوقه وديموقراطيـة حقله الفعلية. فذلـك التنظيم أداةٌ وطـريق في مجال الصحـة النفسية للمـواطن والمجتمع والفكر[1].

أ/ السياسة (في التـراث) «مصدر سـاس الوالي الـرعية، أي أمـرهم ونهاهم». وفي المعـاجم الكلاسيكيـة عندنـا، في المعلّقات[2]، «السيـاسـة استصـلاح الخلق بـإرشـادهم إلى الـطريق المنجّي في الدنيـا وغيره. فهي من الأنبيـاء على الخاصـة والعامـة في ظـاهـرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهـرهم، ومن العلماء ورثـة الأنبياء في باطنهم لا غير. ورُسِمت السياسةُ بأنها القـانون المـوضوع لـرعايـة الآداب والمصالـح وانتظام الأحوال. والسياسة المطلقة هي: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجّي في العاجل والآجل على الخاصـة والعامـة في ظواهـرهم وبواطنهم. وهي إنّمـا تكون من الأنبياء وتسمى سياسة مطلقة، لأنها في جميع الخلق وفي جميع الأحوال، أو لأنها مطلقة، أي كاملة من غير إفراط وتفريط. وإمّا من السلاطين وأمرائهم فإنما تكون على كل فهم في ظواهرهم ولا تكون إلا منجية في العاجل، لأنها عبارة عن إصلاح معاملة عامة النـاس فيما بينهم ونظمهم في أمور معاشهم، وتسمى سياسة مدنية. وامّا من السلاطين العلماء الـذين هم ورثـة الأنبياء حقـاً على الخاصـة في بواطنهم لا غيـر، أي لا تكـون على العـامـة لأنّ إصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة والسلطنة الظاهرة.

وأيضـاً لا تكون على الخـاصة في ظـواهرهم، لأنهـا أيضاً منـوطة بـالجبر والقهـر، وتسمى سياسة نفسية. وتقال أيضاً على تدبير المعاش بإصلاح أحـوال جماعـةٍ مخصوصـة على سنن العدل والاستقامة، وتسمى سياسة بدنية. والسياسة نوعان: النوع الأول: سياسة عادلةٌ تُخـرج الحقَّ من الظالم الفـاجر، فهي من الشـريعة، عِلْمُهـا من علمها وجهلهـا من جهلها. وقد صنّف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعـددة. والسياسـة المدنيـة من أقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السيـاسية، وعلم السيـاسة، وسيـاسة الملك، والحكمـة المدنية، وهو عمل تُعلَم منه أنواع الرياسة والسياسـات والاجتماعـات المدنيـة وأحوالهـا،

---

(1) رأينا أنّ القمع يولّد العُصاب، وينتج القلق، الانحراف، والجنوح. كما يشجّع على الكذب والخداع ووسائل غير أخلاقية (غير مباشرة، غير عقلانية)...

(2) المعلّقات العربية الإسلاميـة: الكتب الأمّهاتيـة، الينابيـع الكبرى التـأسيسية، المصـادر الكلاسيكيـة أو الينبوعية...

وموضوع المراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات الفاضلة والردية، ووجه استبقاء كل واحد منها، وعلة زواله ووجه انتقاله، وأمر الرعية وعمارة المدن. وهذا العلم لا يستغني عنه أحد من الناس لأن الإنسان مدني بالطبع، ويجب عليه اختيار المدينةِ الفاضلة مسكناً والهجرة من الردية، وأن يعلم كيف ينفع أهل دينه وينتفع بهم، وإنما يتم ذلك بهذا العلم. وكتاب السياسة لارسطاطاليس إلى الاسكندر يشمل على مهمات هذا العلم؛ وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي...»[1]. يوضح هذا النص الطويل، الوفيّ جداً والأمين في نقله لمفهومنا الأبوي في السلطة، أن السياسة قاهرة للإنسان أكثر مما هي محرِّرة وحرة ومؤنسِنة. فكما ظهر، تقود السياسة، في التراث العربي الإسلامي، الدين. هي والدين وجهان لاصقان ـ عند الحاكم ـ للدافع الواحد: ما هو ديني يتغذى بالسياسي، وبالعكس. إنهما يتناضحان: يتبادلان التعزيز والقيمة، الأدوات والمناهج، أو الوسائط والغايات. يتداخلان حتى يَظهرا كنسيجٍ واحد لا يختلف وجهه عن قفاه، وخارجه عن فِيّاويته... تستخدمهما معاً السلطة كي تَتبرَّر، وتتعزز، وتقود الإنسان من داخله وحتى بلا وعيٍ أو بقناعة غير نقدية.

ب/ ليست تلك السياسة، كما يبدو من ذلك التشخيص، نزيهة: ليست كالعلم المحض، ولا هي من إنتاج العقل المحض. فهي قريبة من النظر الصوفي حيث تذوب الذات الدارسة في الموضوع المدروس والسائس في المسوسين. كلما خاصم السياسي الواقع، أو احتاج الواقع لعامل سياسي محدَّد، لجأ السياسي للديني كي يتحصَّن وكي يحارب الواقع والحقل والرعية والشأن الديني نفسه. أما السياسة العقلانية المحضة فهي التي نبني عليها في تجربتنا الراهنة مداميك المستقبل اللامنجرح، وعمارة الحضارة المرغوبة، والثقافة المجاهِدة، والأيديولوجيا القريبة من الفلسفة والعلم (بالمعنى الراهم لهذين الميدانين)... إنها السياسية التي هي علم قائم بذاته، وله قوانينه وغرضه، واستراتيجياته القائمة على مناهج مستقلة أثبتت نجاحها في تطوير علوم الإنسان والطبيعة. من هنا يتفسَّر أمامنا لماذا يناقض ذلك العلم (السياسيات، علم السياسة المستقل بميدانه المعروف في العالَم المعاصر) علاقة الرئيس العرفانية (الصوفية، السحرية، الحميمية أو الشخصية والأبوية) بالمحكومين. ثم إن تقويض النظر الشمولاني، أو المذهب الكلّياني

(1) را: التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، ج 3 (تحقيق لطفي عبدالبديع وعبد النعيم محمد حسين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972)، صص 171-172. أبو البقاء، الكليات، القسم الثالث (دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975)، ص 31.

(التوتاليتاري) في الدولة والسياسة، مطلبٌ تفرضه ضرورات أن يكون المواطن حراً، خارجاً عن سلطة الأشملي والمفروض، المقفَل والمقفِل، الواحد والحَصْراني. ولقد رأينا أنّ عقدة حسد الألوهية، كعقدة الرغبة باجتياف النبوة، في تراثنا العربي الإسلامي تتمثل في الأيديولوجيات الرافضة للنقاش والتعدد، للتشكيك والتساؤل. . . وقد سبق أن رأينا أنّ هذا النوع من النظام الفكري السياسي، أو الأيديولوجيا والتقييم والنظر، محكوم بالتبرير والنرجسية، راغبٌ بالقمع والهيمنة على كل الناس وعلى شتى أبعاد الإنسان. فتلك ظاهرة غير عقلانية، وغير موضوعية، ولا هي منزهة: إنما تفرض سيادتها بالتعسف والقهر وإواليات التكييف الناقصة السلبية، وتُغذي علائقيةً إرضاخية رضوخية، وتضع في حقل غير مطمَئِنٍ للإنسان على حريته ومصيره.

ج/ نظرية العقد والتعاقد بين الحاكم والمحكوم، تبادل المواقع بين القمة والقاعدة: يفرض، بعد التحليل والنقد، الفكر التكييفي، داخل خطاب الصحة النفسية للثقافة والمستقبل، مقالاً راهناً يُظهِر أنّ الدين للجميع وليس للنخبة الحاكمة فقط. الدين سند وقوة للمحكوم، وليس فقط لصاحب السلطة والقرار والمحظوظ. كما يُظهر، من جهة أخرى، ذلك المقال أنّ العمل بموجب العقل ليس فقط مرغوباً مفروضاً، أو فعلاً تفرضه أبسط مبادىء الحياة المعافاة؛ بل هو أيضاً ضرورة للدين أو مرغوباً من الحياة الدينية ومفروضاً منها وبها وعليها. فالحياة الدينية هي الأحوج للعقلانية وتطبيقات العقل ومناهجيته.

صحة المجتمع بحاجة واضحة وعقلانية لإقامة عقد بين السلطة والأمة، بين الحاكم والمحكومين، بين الدولة والشعب. فذاك العقد يؤسس لإزالة الفاشيّ والقمع، ولتعزيز جدلية الممارسة والنظري، ولإبعاد الكلّياني والهوس بالتفرد واحتكار السلطة، ولتحقيق العدالة الاجتماعية. . . وبكلماتٍ صارت الآن نافلة، يوضِح العقدُ بين السلطة والمحكومين العلاقةَ الواجبة الوجود بينهما، ويفرض احترام حقوق المواطن، ويقيم الديموقراطية. . . وبمِثْل تلك العلاقة الواضحة والشروط التعاقدية تغدو السلطة قريبة من القلوب، والقوانين محرَّرةً لنا ومن صنعنا وقناعتنا، والقيم نابعة من داخلنا ويرضى منا. وتأخذ بالزوال مخاوفنا من السلطة أو يتعقلَن نفورنا منها: يخفت كرهنا لها من جهة؛ وتتقلّص هيمنتها بل اعتسافها تجاهنا من جهة أخرى. ولعل ذلك طريق أيضاً إلى أن لا تبقى الدولة والشعب في خصام وحذر، في عداء أو إهمال متبادلّين. وبذلك يُزهِر الفعل السياسي في الحقل العربي، ويُخصِّب الشروطَ والإمكانياتِ لتحرير الإنسان وإعادة تأهيله.

الملف الثالث

الاتجاه الى العقلانية الراشدة أو النضج الانفعالي
التكييفانية في الأنا والنحن والتواصل

مدخل

ممهدات واعمومات

1 ـ يَظهر الإنماءُ النفسي والصحة النفسيـة والعلاج النفسي، للفكـر أو للشخصية الفردية والمجتمع، كالميـدان الواحـد المتداخـل حيث تُدْرس عمليـات التكيّف من حيث عواملها، ومولّداتها، ومقوماتها؛ ومن حيث الأسباب الجارحة أو المبطِلة أو المعـدِّلة لهـا. فتدرس هنا الوقاية؛ والعلاج أيضاً، والإنماء. وهكذا يكون ذلك التوافق، الذي هو أُفهومنا الرئيسي، مع الذات ذاتها؛ ومع الآخرين (من أُممٍ أو ثقافات، أصدقاء أو منافسين)؛ ومع الحقائق في العالم القويّ؛ ومع الـظواهر الـراهنة، وحتى مـع حاجـات الأمن المستقبلي، وحاجة الاحتماء والحب والثقة، أو التقدير والمكانة في «الدار العالمية» للإنسان.

2 ـ إن الـذات العربيـة في شكلها الاجتمـاعي أهمّ عندنـا، وكمـا يبـدو في هـذا الكتاب، من حالها أو مظهرها من حيث هي ذاتٌ واقعية. إنّ صورة تلك الـذات، بحسب ما تظهر في المجتمع وللآخرين من الأمم والثقافات، تكـوِّن فينا وظيفـة ودوافع كي نتجـه للتكامل، والضبط الذاتي، والتكييفانية الإسهامية داخل حظيرة الأمم وتحت نـور المحتمل والمستقبليات. لذلك، وفي الطريق إلى التوكيد الـذاتي وإشباع الحـاجة لـلأمن والاحترام الذاتي والشعور بالرضى عن النفس وبتقدير الآخرين لها، فنسقع أو أننا واقعون فعلاً تحت وطأة خبرات أليمة، وانجراحـات في السلوك والتفكير بـالنسبة للعقـلاني الصرف، وللدقـة المعروفة في العلوم المضبوطة أو في الآلة والنمط الصناعي.

3 ـ نحتاج لأن نحقق ذاتنا أي لأن نستثمر قدراتنا، ونثمِّر الطاقات الكـامنة؛ ولأن نشعر بالحرية في الشخصية، وبالابتكارية والإسهامية. ولا بدّ هنا من توضيح الـواضح، أو تكرار ما درسناه، فنقـول: الإنسـان (أو النحن) بحـاجـةٍ لاحتـرام الآخـرين ولصـداقتهم، والمساواة معهم، للأنتَ أو للأنتم والهُم. فاقتبـال الآخرين لنـا يعطينـا قوة؛ ويَبْنينـا. وأن نشعر بأننا مقبولون، وبأننا مرتبطون مع أمم أخرى بصداقة واحترام متبادل أو بمحبة وثقـة،

ينمّي فينا الضّرامية والارتياح أو الاستقرار ومشاعر النجاح. فمن أكبر عوامل انجراحاتنا الراهنة انعدام الأمن النفسي تجاه النظام العالمي، واقتصاد السوق، وطموحات الأقوياء بنا، وتوقّع الشر والعدائية منهم علينا[1]. وإذاً، ففي الطريق إلى المكانة المعترَف بها، ولتحقيق النجاح الاجتماعي، لتوكيد مشاعر النضج والتعبير الذاتي، لإشباع الرغبة بالتكامل وبالتوافق الشامل الإسهامي، لأجل الاقتراب من الذات المثالية، و. . . ، و. . . ؛ من أجل كل هذا نقع في الرضات، ونلاحِظ الانجراحات، ونشخّص اللامتكيِّف واللامكيِّف أو الاضطرابي والمعادي للخصائص المطلوبة في الصحة النفسية للسلوك وللتفكير والإسهامية. وهكذا، فنحن نتوتّر بالتحليل؛ وإن بدا بالمظهرَ الوعظي أو اللون التقريري. الاضطرابات هنا وظيفية، مختلفة الأعراض، تمنع أو تعوّق التوافق الشامل الدينامي. وليست الانجراحات عيباً، ولا هي عار أو غير قابلة للعلاج[2]: يهمّنا التحليل كي نَبلُغ العقلاني والصحي، كي ننتقل فيما بَعدُ إلى المعياري والتوجيهي.

4 ـ يبقى علينا، بعد ما مضى، التساؤل والإجابة تجاه أمرين:

أ/ ما هي أهم المعايير التي حكمت التمييز بين السلوك المَرَضي (أو التفكير المضطرب، أو الموقف غير العلمي) والسلوك الصحي أو المعافى والمعافي؟ المعيار هو ما سبق أن رأيناه تحت اسم خصائص روح المعاصَرة، أو الثقافة المستقبلية، أو مستلزمات التكييفانية الإسهامية، أو الذات المثالية[3]. والابتعاد عن تلك المقاييس، أو عن تلك الذات المثالية، هو الانحراف والانجراح أو الزيغ والجنوح. والمحاكمة وفق محكّاتٍ جديدة هي وحدها المحاكمة التي تقوّض وتَبْني، تَرفض وتُطلّ على القرن القادم.

ب/ ما هي المناهج من أجل تعميق، أو إيجاد، الشعور بالكفاءة والنضج والإسهامية؟ ما هي طرائق اكتساب المهارات، وتحسين الأداء، وتجاوز المنجرح والصادم والمعوِّق؟ كيف نُشبع أو نقترب من إشباع جوعنا المبرَّر للعالمية، أي للعقلانية المنتِجة

(1) المرض النفسي هو، في حالات كثيرة، فقدان الأمن النفسي. يُلتقَط ذلك مراراً في التحليلات السابقة.
(2) كررنا أنه لا مجال يُفسح هنا للاتّهام الذاتي، للتحقير الذاتي، لِتَبخيس أو تطفيف الأنا والنحن.
(3) المرض النفسي والصحة النفسية، الاضطراب والسوية، مفهومان نسبيان: لا يُفهمان إلاّ معاً، وداخل بنية واحدة أو كلّ عام. يتكاملان؛ فلا فوارق حادة بينهما بل تداخلٌ وتفاعل واستمرارية. ومن الصعب إيجاد المعايير القاطعة للفصل بينهما.

وللعقل الذي يرفع عندنا مستوى إنسانية الإنسان، وكل ما في الإنسان، وما هو غير إنساني في الإنسان؟

يَعمل المنهجُ الأول، وهو ارتقائي إنمائي، على التعميق والتوسيع. فهنا نعزز السلوك المنتِج، وندعِّم التفكيرَ الابتكاري. بذلك يرتفع مستوى الأداء والخبرة، الإنجاز والتوصيل؛ وبذلك يقوى ويتمتّن التوافق النفسي الاجتماعي، وتزداد الثقة بالنفس وبالمستقبل والرضى الإيجابي. أما الخط الثاني، أو المنهج الوقائي، فيعمل بحيث نمنع ظهور الاضطراب والخلخلة، ونهيء الأوضاع للتنشئة الاجتماعية التي تَقي وتَحمي، أو تُحصِّن وتتجنَّب. وباتجاه ثالث يكون المنهج الإشفائي. هنا يكون الواجب دراسةً منظَّمةً لما يوفِّر الشفاء بإزالة المَرَضي، وإبعادِ العوامل المهيِّئة للجنوح والسقام، وإعادة التأهيل بواسطة أساليب كثيرة لا يحسن بنا تعدادها لأنها من مجال الطب النفسي المتخصص.

5ـ لم نزعم أنّ المعالجة، أو الطريقة النفسانية الاجتماعية في خفض التوتر وحل الصراعات وتعطيل تأثير الاحباطات، واحدة شاملة. وليست هي أيضاً، وبنبرةٍ مؤكّدة، مقصورة على المعرفة بالأسباب. فالعلاج مسؤولية المجتمع، ومعرفةٌ باللاوعي الثقافي العربي، وتهيئةٌ للسلوكات والحقل أو للشروط والأفكار التي تقود نحو التكييف الإيجابي الشامل مع الذات، ومع الأمم القوية، ومع الثورات العلمية الراهنة المستمرة، ومع الغذاتية المرجوة. ويكون التوجيهُ للوعي معاً والحقل، أي قاصِداً لتغيير الوظيفة والبنية الدينامية، البنى المادية والفكر معاً. وبكلماتٍ أخرى توضح، يجب أن نعتني بالواقعي والعقلاني والذات المثالية كي تتحقق الذات المتمتعة بخصائص المعاصرة والحداثة والتكييفانية.

لقد رأينا أنه علينا وبمقدورنا ومن رغائبنا: إزالة الأسباب الممرِضة، وإلغاء العوامل الخارجية؛

وتعديل السلوكات، والأفكار، التي لا تحقّق التكيفَ مع الذات، والآخر؛ أو مع الحقل العقلاني، وحيث استغلال الطاقات الأمثل، وتعيين الاختيارات والاستراتيجية؛

وإطفاء النظر اللاسويّ، والسلوك الناقص أو الجارح واللاناجح؛

وتحويل الخبرات المؤلمة إلى طاقةٍ محركة ونسغ لإعادة التعضية والتنظيم والتأهيل؛

والانتقال من التألّم إلى التعلمّ: من التألّم، وتأثيم الذات، إلى اكتساب المهارات،

وتثمير القدرات والامكانات؛ ومن ثم إلى الإبداع والإسهامية. . .

يمثّل الوعيُ بالأزمة، أي بالانجراحات والاضطراب، قدرةً لنا وضرورة. فمنه تنشأ الإرادةُ باكتساب المناهج في تحدي الطبيعة، والسيطرةِ على المشكلات، وخفْضِ التوترات، وقهرِ الإحباطات، وتجاوز مشاعر القلق والصراع. ومن أجل ذلك تَبرز الإراداتُ والمخطّطات، في الأمم أو التربويات، لتعميق الأساليب المكتسبة في مجال زيادة المهارات، ونقل الخبرات، والوعي بالمؤلم والانفعالي واللامتوافِق بغية الانتقال إلى ما هو معمِّقٌ لاقتبال الذات، والرضى الإيجابي عن الصحة النفسية الاجتماعية، وعن الإسهامية في عالم الغد وداخل النظام العالمي للثقافة والسلعة، للاتصال والسوق.

6 - بنبرةِ الاختصار، يتحقق تعزيزُ القِوى الذاتية بتدعيم التوجّهات العقلانية والفكر المنتِج؛ وبتعلّم طرائق المجابهة واللاطِفلية، أو بالتوجّه المُنصبّ على المباشر، والحل الإيجابي المتحدي للعوامل الموضوعية والذاتية القادمة من الخارج أو المنبعثة من الشخصية. لا تتحقق باقتدارٍ السيطرةُ على القواهر بدون المعرفة الواعية بها، وتملّكِ أسبابها ونقدها بحرية. فالقواهر تغدو شبه منهزمة وضعيفة إنْ عرفناها، وفسرناها ثم أفرغناها من محتواها الانفعالي، أو تخلّصنا من خبرتنا المؤلمة معها، وتَحرَّرْنا من تجربتنا المريرة المرعبة معها.

7 - كلُّ كلامٍ عن الإحباط والصراع والقلق، عن العوامل الجارحة والحقل الجارح أو المجتمع المحتاج للصحة النفسية، شديدُ النفع وعمليةٌ صائبة. فنحن نسيطر على خوفنا من الذئب، من القواهر والمرعِبات، بالعَقْلنة والمعرفة والوعي. ولا بد من إخراج الخوف إلى الوعي بغية الدراسة الموضوعية والنقد والمجابهة، أي في سبيل إفراغ المخاوف والتوترات (إخراجها، وتملُّكها، وطرد الانفعالي فينا تجاهها)[1].

8 - نريد إحداث تغييرات، تعزيزاً أو إطفاءً أو شَرْطَنة (إشراطاً)، في إدراكنا لخبراتنا وتجاربنا وصورتنا عن ذاتنا؛ في معرفتنا بذاتنا؛ في معرفتنا بمشاعرنا، وسلوكاتنا، وأنماط تفكيرنا ومواقعيته؛ في الوعي بصراعاتنا، وإحباطاتنا، بل وبطموحاتنا، واختياراتنا؛ في إبعاد القلق، وإنماء السلوك الارتقائي والباحث باستمرار عن التفريغ

---

(1) را: ما سبق قوله في حتمية التفريغ النفسي (التعزيل النفسي، إفراغ الشحنة أي ما نحمله من قلق وتوتر وخبرات مؤلمة). فتلك مرحلة لا بد منها في المساعي للحل، أو من أجل التطهّر النفسي والصحة النفسية العقلية وإعادة ضبط الذات.

الانفعالي والتمهّر بالعقلاني والإنتاجي والرشداني.

9 ـ لكن ما قيمة، وما هونفع، تفسيراتنا؟ التفسير، من حيث هو معرفة بالأسباب، يغدو قدرةً على تغيير تلك الأسباب أي على الوعي بإدراك الخبرات والمشاعر أو الانجراحات والصراعات. فبتلك المعرفة يغدو ممكناً، ولا سيما عند تهيؤ الظروف، التعديل في طرائق النظر والتقييم وفي طلب العلاج. لكن السير الواعي نحو تجاوز المتخلخِل، أو نفي الجارح واللامتكيِّف طلباً للتقدم الإيجابي، هو سير لا يبلغ هدفه بمجرد المعرفة، ولا بمجرد الوعي بالأسباب وفكْرَنة العوامل المُمرِضة أو الظواهر المريضة.

10 ـ ثم ماذا برغم ذلك؟ إنّ كلامنا الواصف للسلوك أو النظر المنجرح، المشخَّص للاضطرابات في صحتنا الثقافية، يُحدِث فينا خفضاً للتوتر. أما تفسيرنا، الذي يأتي بعد ذلك التشخيص فخطوةٌ حتمية باتجاه فهم الذات في جانبيها الإيجابي والمضطرب[1]. وهكذا فبعد تحليلنا للخبرات اللامتكيِّفة المضادة للعقلانية (وللخصائص التي تحكم الشخصيةَ الإبداعية التي ستسهم في بناء الغداتية القديرة)، يبدأ الإرشاد، والعلاج، والصحة. ومن ذلك المنطلَق، وهو معرفي وتجريبي وعقلاني، نخطِّط لما يوفر إعادة تنظيم الحقل والمعرفة ومن ثم لإعادة التعلّم والإدارك. كأننا نتمركز حول إعادة التعليم: فللتعليم طرائق عديدة تُعدِّل وتُطفىء وتعزِّز؛ وهو يتوجه لشتى الجوانب المتكاملة للشخصية، كما هو قادر على توجيه الشروط الضرورية لإعادة التأهيل وللنمو الصحي. وهو أساس في التكيّف الإيجابي، والحل العقلاني للتوترات والصراعات، والتدريب على الناجح في طرائق النظر والاكتساب (أو الانتاج والفهم) لبلوغ النضج الانفعالي، والرشدانيةِ المتكاملة اللامكتمِلة.

11 ـ تحدد الفصول التالية بعض السلوكات العامة المطلوب ليس فقط تغييرها، بل التي لا يمكن تغييرها إلا في ظروفٍ واقعية مطلوب إحداثها وإيجادها وتحليلُها. فالاضطرابات في الصحة الفكرية، أو انجراحات النظر والسلوك، يعاد تأهيلها (ونتعلّم الصحي والسليم فيها) بتحديد العوامل، وبتغيير الظروف، وبتعلّم الأساليب الجديدة والسلوكات التكييفية المختلفة.

---

(1) تُستدعى هنا أهمية التفسير الذي يجريه المعالِج (المحلِّل، المفسِّر، الوعي السويّ. . .) على سلوك الصابر [الزبون، السلوك المنجرح] من أجل الشفاء وتمهيداً له.

12 ـ وبالمقابل، فإنّ التغيير المطلوب، في الحقل وفي طرائق التحكُّم والتصرف، يقودنا باتجاه التغيير في الذات. فتعديل السلوكات والعلائق، والإنتاج والفهم، أو الأفكار والممارسات، أو الاتجاهات والمعالَجات، تعديلٌ يفضي إلى الصحة السوية الإسهامية، إلى تطوير القوى الوظيفية والبنية الديناميية في الشخصية، إلى بناء الشخصية الابتكارية وإلى الرشدانية حيال الواقع والعقل؛ وكل ذلك على صعيد المواطن والمواطنية، الجماعة والمجتمع، الفكر والشخصية، العقل والمخيال، العقلاني والانفعالي. وهكذا فإنّ كلّ تغييرٍ هو جزء من كلّ عام اسمه التغييرانية التي تعطي للعنصر، في بنيتها أو داخل الهيكل، معنًى وموقعاً. وكلما كان التغيير خاضعاً للإرادة المخطَّطة، أو موظَّفاً بوعيٍ وضمن استراتيجية، كلما اقترب من الفكر العقلاني المنظَّم بشمولية وبتصميمٍ مستقبليٍّ الدور؛ أي من التغييرانية.

الجلسة الأولى

الانجراحات المعهودة في العائلة والمدرسة وتجربة المراهقة
من الوعي بالمضطرب والمحبط والصراعي إلى الاستيعاب والاتزانية

يُمثِّل الطفل والتلميذ والمراهق حلقاتٍ اجتماعية متدرجة، لكن متكاملة ومتفاعلة، ينبغي نقدها أو اكتناه المضطرب فيها من أجل معرفةٍ بالواقع الحي؛ ثم من أجل النظر في شروط وإمكان استيعاب ذلك الواقع الصراعي ونقله ـ ما أمكن ذلك وما أسرع وأكثر ـ صوب الاتزانية الضرامية... انتهاضاً من تلك الحلقات يكون امتصاص الحداثة أو المعاصَرة أي حيث الخصائص التي تَسِم الإنسان المرغوب اليوم: ذلك الحسَنُ التكيّف مع نفسه ومع الآخر والجماعة، مع الحقل العالَمي والمستقبل والثورات الصناعية والفكرية المتلاحقة.

القسم الأول

بين الصراعي والناضج في العائلة والمدرسة،

بين المحبط والمعافي عند الطفل والتلميذ

1 ـ انجراحات الطفل العربي ابتداءً من السنتين والنصف، خطورة السنوات الأولى، خطاب الصحة النفسية:

يبدأ الطفل في هذه المرحلة بوعي ذاته. ولكنّ «وعي الذات» يتعلق بالمحيط الذي ينشأ فيه الطفل؛ إذ من الضروري أن يكون هذا وسطاً مستقراً، محفِّزاً، وعاطفياً. إنّ التغيّر، أو تبدلّ الإطار باستمرار، يجعل الطفل عارياً من معالم يمكن أن يستند إليها في رحلته المعرفية؛ فلا يتعرف حينئذ لا إلى الوسط ولا إلى ذاته. ويجب أن يكون الوسط محفِّزاً لأنّ الطفل يبدأ شيئاً فشيئاً بوعي ذاته بفضل التجارب التي يجريها على الأشياء وبواسطتها (لذلك يجب أن نزوده بها)؛ وبفضل المشي (لذلك يجب أن نشجّعه على أن يقوم بخطواته الأولى)؛ وبفضل اللغة أيضاً (فينبغي أن نكلمه بصبرٍ واهتمام). أخيراً، إنّ الوسط العاطفي واجب الوجود في مجال الأقنية التي سوف ينبغي على الطفل أن يجتازها: الفطام، وتعلُّم النظافة، ومراحل الأزمات العابرة؛ وكلّها يجب أن يَجتازها بنجاح. لذلك من الضروري أن يشعر الطفل بأنه محبوب على قدر كافٍ. فالأطفال الذين يعانون من إشكال على هذا الصعيد تتأخر «الأنا» عندهم عن الأطفال الآخرين؛ ويستمرون طويلاً في التحدث عن أنفسهم بصفة الغائب.

ويجدر بنا، إزاء بكاء الطفل أو إصراره على القيام ببعض الأعمال، أن لا نسخر منه. بل علينا أن نبيّن له أنه على خطأ، وأن نتّبع الخطوات التالية في الطريق إلى التغلّب على طرائق باليةٍ إزاء الولد:

ـ الامتناع عن التسلّط: إذا ما طلب منا الطفل شيئاً مستحيلاً، نقول له فقط: «لا»؛ بحزم. ذلك أننا إذا وافقناه على ما طلب، فإنه لن يعرف ماذا سيفعل في المستقبل.

ـ قد يطالبنا الطفل بأن يأكل بنفسه دون مساعدة. فلْنبيّنْ له كيف يمكنه أن يفعل

ذلك؛ ثم بعدئذٍ يجب أن نعطيه الملعقة.

ـ لا تكونوا قساة مع الطفل؛ فإذا كان يريد أن يجري بمفرده في الحديقة، وافقوه على طلبه: بعد أن تتأكدوا بأن لا خطر في ذلك، وتابعوه بحذر.

ـ يريد الطفل أن يعقد رباط حذائه. قدّموا له عشر دقائق هدية من وقتكم؛ واتركوه يجرّب ذلك. سوف يحاول. تمدّون له يد المساعدة، وينتهي الأمر. ولكنكم إذا تدخّلتم في كل أمر، أو قمتم عنه بكل عمل بحجة أنه لا يحسن بعد شيئاً، فلن يتعلم أبداً. وسوف ينتهي الأمر بكم أيضاً إلى التذمّر من الجهد الذي تبذلون، إلى التوتر والقلق.

ـ إذا كنتم تقومون مثلاً بلصق صورٍ على الخشب بغرض التسلية، فإن الطفل قد يطلب أن يختبر مهارته في ذلك، بأن يجرّب لصْق واحدةٍ منها بمفرده. اعطوه المواد اللازمة لذلك؛ وغطّوا الأثاث بقطعة قماش أو نايلون حتى لا يتسخ. وهكذا ففي كل مناسبة يجب أن تشجَّع جهود الطفل؛ وسوف يحقّق تقدّماً تلو الآخر، وسيكشف ثقة بنفسه. يجب أن نمركزه على العملي، والواقعي.

ـ إذا كان له أخت، أو أخ، أكبر منه سناً فغالباً ما يكون ممكناً أن نعطيهما الواجبات ذاتها، واللُّعب والدمى ذاتها؛ وربما أيضاً ألبسناهما ثياباً موحّدة أو متقاربة. ثم لا بأس من أن نقدم له هدية تشعره أنه ينتمي إلى عالم الكبار: حمّالة نقود وفي داخلها بعض النقود الحقيقية، وسيكون فخوراً بذلك. من هنا يقاد صوب العينيّ؛ ويعي مساواة الجنسين وتآلفهما.

ـ يُحبّ الطفلُ أن يصبح رفيقكم، أو رفيقتكم؛ ومن الطبيعي ألا يستمر ذلك. فلا بد من أن يحصل تغيير، وأن تكونوا أقلّ حباً للتملّك معه، وأن تتضاءل رغبتكم في الإحاطة به، وحمايته: وإلاّ فلن يتعلّم التحليق منفرداً؛ ولن يستطيع أن ينمّي شخصيته. لقد وضعتم طفلكم في هذا العالم؛ وعليكم الآن أن تساعدوه ليصبح مميزاً فيه، له كيانه الخاص واستقلاليته.

ـ يميل طفل الثلاث سنوات إلى التخيّل: يتكلم مع لعبته، يضرب الطاولة إذا اصطدم بها، يتكلم مع رفيق وهمي...؛ هنا يجب الانتباه، قد يكون هذا خطيراً في بعض الأحيان. ذلك أنّ اندفاع الطفل إلى هذا الحدّ من الخيال والوهم دليل على أن الحياة كما نقدمها له لا تحمل إليه ما هو بحاجة إليه؛ ولا يبقى له إلا الخيال ملاذاً. في

هـذه الحالـة يجب إيجاد صـديق حقيقي له؛ ولكن من الضـروري أن تكون حـولـه أسـرة تفهمه، وتعي مشكلاته.

ـ إذا كنّـا لا نـود أن يتلفّظ الـطفـل بـالنـابي من الكـلام، أو أن يـردِّد مـا يسبّب لنـا إحراجاً، أو يقوم بالحركات والإشارات غير المهذّبة، فيجب ألّا يحدث هذا أو ذاك أمامه. فمن الثابت اليوم أنّ طفل الثلاث سنوات يُدرِك أكثر بكثير ممـا نعتقد: إنـه يقلّد، ويكرِّر، إلخ.

ـ لا بد من الرَوية في مواجهة تخيّلات الـطفل: فـإذا أخبرك مثـلاً أنه رأى قـرداً في الطريق، لا تقولوا له: «هـذا غير صحيـح». وسوف يصـدمه أن لا تـثـقـوا بمـا يقـوله؛ لا تعـالجوا تخيّـلاته على أنهـا أكاذيب، وإذا مـا اختلق المواقف أو الشخصيـات الخـارقـة، وحكى لكم عن القصص والروايات، قولوا لـه ربما ستصبـح روائياً كبيـراً، وسوف نكـون فخورين بذلك.

ـ من الأخطاء التي قد يـرتكبها الـوالدان، أو أحـدهما، في بـلادنا، التـوجّه للطفـل الذي يُظهِر عدوانيته، بالكلام أو بالحـركات، بعبـارات قاسيـة من نحو: أنتَ خبيث، أنت شيطان، أو شرير، أو ما إلى ذلك. . . فهذا مما يزيد مخاوفه وقلقه مستقبـلاً؛ ويغرس فيـه ما نودّ أن نمنعه عنه.

ـ إذا ألـحّ الطفـل على مزيـد من الحنان، فـلا تُحجموا عن ذلـك. وكـذلـك فعنـد ملاطفة أحد الزوجين للآخر، أمـام طفلهما، يجب أن نتـوجّه بكلمـة حنانٍ للطفـل أيضاً. ومن السويّ هنا أن نطالبهما بتجنّب عَقْد المحادثات الطويلة أمـام الطفـل؛ حتى لا يتولّـد فيه الشعور بـالنفي والإبعاد، أو الشعـور بأنـه غير مـرغوب فيـه وكائن غيـر مهمّ. بعبارات أوضح وأكثر تلخيصاً، ينبغي أن يبدأ الأهل عند ذلك العمر للطفـل بتلقين طفلهما أصـول احترام العلاقات القائمة بينهما؛ وألّا يتركانه يتدخّل باستمرار بينهما.

ـ السلوك الابتزازي لعواطف الـطفل ليس سـوياً، ولا هـو سلوك مستقيم: فغالبـاً ما يلجأ الأهل إلى ممارسة الابتزاز على طفلهم دون أن يفطنوا إلى أنهم يقعون ويوقعونـه في مـأزق. ذلك أنّ الأم التي تهـدد ابنها بـأنها ستمـرض إذا استمـر في كسلة أو إهمـالـه، أو ستعطيه هديةً إذا درس جيّداً أو إذا ساعدها على عمـلٍ ما، ستـدفع ابنهـا إلى أحروجـة: فإما أن يصدّق فعلاً بما تقولـه له أمـه، وليس في الواقـع شيء أكثر إيـلاماً لـه من أن يفقد حب والدته أو والديْه؛ وإمّـا أنه مـع الوقت سـوف يفقد كـل أهمية كـان يعلقها على مثـل

ذلك، ويكون الوالدان قد خسرا بذلك تقدير طفلهما لهما.

2 ـ منافع أن نروي للطفل حكايانا الشعبية المعهودة، توتير الخيال والوعي:

البعض يقول لا؛ فهذا مِمّا يدفع بالطفل إلى العيش في عالم خيالي. أمّا ما يُنصح به، عموماً، فهو نعم. يجوز ذلك، وينفع. ذلك أنّ كل الكتب والألعاب والصور التي نعرضها على الطفل تثير خياله. إنّ الخيال ضروري للعيش: يرافق كل أطوار الحياة، في الـ 3 سنوات، كما في الـ 30 سنة؛ ولنا معه قصة شبه يومية موفّرة للصحة النفسية. وحتى العلماء والمخترعون والرواد، كلهم، كانوا لا يشرعون بخطوةٍ ما من دون «الخيال»؟ وإذاً لا ضرر في أن نغذّي الخيال؛ ويجب أن لا تثير قصته الضحك والاستهزاء. يعني هذا أنه يجب أن لا نسخر من رواية الطفل، وإلّا اضطر إلى ما ينغص عليه روايته. والأسوأ أن نلعب بخيال الطفل، وأن نستغله لإشاعة الخوف في نفسه؛ فنقول له: «إنّ المجرم سوف يأتي ليأخذك». فهذا أولاً كذب وليس بحقيقة؛ والطفل سوف يعي ذلك سريعاً؛ ولن يصدّقكم فيما بعد. ثم إنّ هذا، ثانياً، يسيء إلى أعصاب الطفل. يكفي أن تتصوروا الشعور الذي سيجتاحكم لو أنّ شخصاً لكم ثقة تامة به أخبركم أنّ هناك لصاً أو مجرماً في البيت. إن القصص التي نردّدها دائماً على مسامع الطفل، يجب أن تستعيد الكلمات نفسها، والحركات والضحكات؛ وحتى لحظات السكون والتوقّف عينها. لأنّ الطفل عندما يَطلب أن نُعيد القصّة على مسامعه، إنما ليسمعها مرة ثانية هي بعينها، وبكل دقائقها. هذا هو المبدأ؛ لكن الطفل غالباً ما يطلب زيادة على ما سمع، وخصوصاً في المساء، لكي يلقى نفسه مجدَّداً في ذلك الجو الساحر: فتجلس الأم أو الأب في المكان المعتاد؛ مع ضوء خافت، وصوتٍ منخفض. وكذلك، من جهة أخرى، فالشخص الذي يروي القصة ينبغي أن تبدو على ملامحه أنه على اعتقاد بما يروي ويقول. صحيحٌ أنّ الطفل في سن الـ 3 سنوات يكون مبهم الأخلاقيات، وتمييزه بين الخير والشر غامضاً. لكنه مع ذلك يبدأ بإدراك أنّ النظيف أو العاقل يكافأ؛ وأن الطفل العاصي يعاقَب؛ ويدرِك أنّ هذه عدالة ثابتة. إنّ ما يجري مع الطفل ينبغي أنْ يتم بالطريقة عينها التي نراها في أفلام السينما حيث يظهر، في الصورة الأخيرة، الشرير وهو يدفع الثمن. من جهة أخرى، فإن الطفل غالباً ما يسأل عن الشخصيات التي نحدثه عنها أو يراها في الصور: هل هذا صالح؟ هل هو شرير؟

والشخصية ذاتها، عندما تتعرض لمغامرات عديدة، ينبغي أن تحتفظ على الدوام

بالخصال ذاتها والعيوب ذاتها. وكذلك فإنّ الحديث يجب أن يكون سريعاً في القصة. أما إذا اقتضى الأمر شروحات كثيرة، فهذا يعني أنّ القصة ليست جيدة. ومع ذلك فإن القليل من الغموض يُبقي الانتباه معلّقاً، ويفسح المجال للتخيّل عند الطفل. إلى ذلك فإن تدخّل شخصية هزلية، على نحو عارض في القصة، هو عنصر استرخاء وراحة يجب ألاّ يستهان به. ولا بدّ من استعمال الكلمات المفاتيح، والجُمل التي تتردد دورياً على لسان الشخصيات نفسها. ويُحب الأطفال أن يرِد في السياق القصصي الحديث عن طفلٍ، أو شخص ضعيفٍ ينقذ الموقف، أو ينتصر على الشرير الضخم، إلخ. وما يحبه طفل الـ 3 سنوات، هو أن يلعب مع الأطفال الأكبر سناً؛ ويُحِبّ المفاجآت. كأن نقول له مثلاً: إحزر ما في حقيبتي، إلخ. ويحبّ أيضاً مشاهدة الأشغال التي تجري في الشارع، أو حتى في المنزل، والتي يقوم بها العامل أو الدهان أو النجار. ويحبّ الطفل أن يعتني بالحيوانات الصغيرة كالهر والكلب والعصفور أو السمكة... وسوف يرسم الحيوانات على هيئات صغيرة جداً، حيث العينان قريبتان من الأذنين. أُحْضري/ أَحْضِر له الأوراق حتى لا يخربش على الجدران. وتنمية الرسم واجب؛ وضرورة هي أيضاً تربية الحِسّ الفنيّ، والنقدي.

3 ـ مدرسة الحضانة، خطاب الصحة النفسية أو قواعد التكييف الايجابي موجّهة للأب والمعلّم والتلميذ:

يبدأ الأهل في هذه المرحلة يفكّرون بإرسال أطفالهم إلى المدرسة فما هي حسنات هذه المدرسة؟ مدرسة الأمومة تعني، بوجه عام، وجود الأصدقاء في السنّ نفسه. وهذا يتيح للطفل التعرف إلى الصبيان أو إلى الفتيات، أما بالنسبة إلى الطفل الوحيد الذي يعيش بين بالغين فإنه سيجد نفسه في عالم الأطفال. ثم إنّ مدرسة الحضانة، يضاف إلى ذلك، توفر أنواعاً من اللعب واللهو لا يمكن توفرها في البيت؛ وهي على العموم، الألعاب الجماعية.

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن مدرسة الأمومة تساعد الطفل على الكلام. فعدد الأطفال الذين يأتون إلى المدرسة بزادٍ لغوي ضئيلٍ أكبر بكثيرٍ مما نعتقد؛ ذلك لأنهم في البيت قلّما يشجّعون الأطفال على التعبير عن أنفسهم. وهذا ما توفّره المدرسة، لأن معرفة الكلام ضرورية لتعليم القراءة لطفلٍ لا يُحسن الكلام بعد. إلى ذلك فإن مدرسة الأمومة تتيح للطفل تجربة العديد من الأنشطة قبل أن يقر الرأي، أو تتجه الرغبةِ إلى ناحية معينة.

فهناك الرمل الصلصالي، والدمى المتحركـة، والتلوين، والمعجون، والعصيّ، والمعلِّمـة التي تقود نشاط الطفل وتشجعه. بالإضـافة إلى أن تلك المـدرسة تهـذّب الطفـل، وتعده للحياة الاجتماعيـة؛ ويتعلّم فيها الـطفل الاستقـلال. فالمعلّمـة لا تكرس نفسهـا كما الأم لـطفل واحـد؛ وهي منشغلة بالجميـع. ولذا فعلى الـطفل أن يتقن ارتـداء ثيابـه بمفـرده، وتوضيب حاجياته، وانتظار دوره.

أما مساوىء الحضانة فهي أنها مرهقة للطفل: النهوض باكراً، الحرمـان من القيلولة في الكثير من المرات، الذهاب والإياب، التقيّد بمواقيت محدَّدة؛ مـع ما يحمله هـذا كله من المجازفة بأن يُصاب الطفل بالأمراض المُعْـدية (الـرشوحـات، أمراض الـطفولـة). بل ويضـاف أيضاً أنَّ المـدرسة تعني الضـوضاء، والعـدد؛ وقد يـدفع ثمن ذلـك الأطفال، إذْ نجدهم صموتين خجولين. وكذلك فإن المدرسة تعني البعد عن المنزل والراحة، وتحمّـل صعوبات أخرى وقيوداً. نذكر أخيراً بعض الحالات الصعبة:

أ/ جسمياً: بالنسبة للطفل الذي يعاني من ضعف في صحته العامة، فإن المـدرسة تمثل جهداً إضافياً؛ وبـالتالي إرهـاقاً لصحتـه. وهذا صحيـح حتى بالنسبـة للطفل الـذي يتمتع بصحة جيدة أيضاً. إن فرض هذا الجهـد على طفلٍ ضعيف المقـاومة الجسميـة هو مفاقمة لمشاكله الصحية.

ب/ عـاطفياً: إنَّ ميـلاد أخٍ أو أختٍ حديثـاً ينبغي أن يدفـع إلى التريّث قليـلاً في إرسال الطفل إلى المدرسة؛ خصوصاً إذا اتخذت غيرةُ الطفلِ من المولود الجديد مظهـراً حاداً. أما إذا كان الطفل وحيداً، يبدي سأمـاً من جوّ البيت، لا أصـدقاء لـه في المحيط، ففي هذه الحالة يُرسَل إلى المدرسة؛ ولسوف يجد فيها ما ينقصه في البيت. وبـالمقابـل، إذا لم يكن الطفل وحيداً، وإذا كان هناك أخوة وأخوات في سن قريبة من سنه، وكـان ثمة الوقت الكافي لـلاهتمام بـه وتزويـده بوسـائل اللهـو والتسلية والإشـراف على ذلك، فمن المفضَّل أن يُحفَظ في البيت ستة أشهر أخرى. ذلك أنَّ ارتكاب خطأ وضعه في المـدرسة متأخراً ستة أشهر أسهل من ارتكاب إرساله إليها قبل ستة أشهر.

كيف يكون تحضير الـطفل للدخـول إلى المدرسـة؟ يكون ذلـك عبر المـزاح أولاً. نُـظهر الأمـر أولاً وكأنـه ترفيـع من شأنـه: «أنتَ أصبحت الآن كبيراً، ولسـوف تذهب إلى المدرسة؛ هناك سيكون عندك أصدقـاء، كما هـو حال أخيـك أو أختك. والمعلِّمـة سوف تعطيك دفتراً ستقوم بالرسم عليه، وفي المساء تُرينا رسـوماتـك». ومن الخطأ أن نستعمـل

المدرسة كوسيلة تهديد للطفل كأن نقول له: «سوف ترى! إنّ المعلّمة سوف تجعلك مطيعاً!!! إذا لم تأكل سوف أقول للمعلمة...» إلخ. إلاّ أن لتحضير الطفل للدخول إلى المدرسة جانباً مادياً أيضاً. وليظهرَ الأمر كأنه إعلاء من شأنه، فاشركوه في شراء الثوب المدرسي الأول. ولتكن مريلة بسيطة، ومحفظة جميلة إذا كانت المدرسة تسمح بذلك. أما في حالة بكاء الطفل يوم الدخول إلى المدرسة، فيجب أن تقود الأم أو الأب الطفل إلى هناك؛ وعندما تحين لحظة الانفصال سوف يبكي. وهذا أمر متوقع؛ الحلّ هو أن تنطلقوا بسرعة: إذا ما بقيتم فالمشهد قد يطول؛ أما إذا خرجتم بسرعة فإن طفلكم سوف تأخذه المدرسة بجدتها بالنسبة له. ولا تنسوا أن تعودوا عند الانصراف لمرافقته إلى البيت، فهذا ضروري وخاصة في البداية. إلى ذلك حافظوا على صلات وثيقة بالمدرسة، واذهبوا بانتظام لمقابلة المعلمة؛ فهي سوف تطلعكم بكل تأكيد على الأشياء التي تجهلونها عن طفلكم، والتي قد تفيدكم في التعرف إلى الطفل أفضل. فالأطفال غالباً ما يتكلمون عما يشغلهم؛ وهذا مما قد يُسهِم في حل عددٍ لا بأس به من المشاكل الصغيرة التي قد تواجه الطفل في البيت.

4 ـ العدوانية مرحلة، وتعبر عن توتر أو مشكلات في الصحة النفسية للطفل:

في بعض مراحل نموه، يُظهر الطفل عدوانيةً تجاه الآخرين. في فترة تعوده على النظافة مثلاً، غالباً ما يردّ بعدوانيةٍ على طلبات أمه. وفي سن السنتين تلازمه «لا». فيما بعد 3 سنوات يضرب الأرض بقدمه، ويقوى عنده ميل المعارضة: إنه يرفض أن يطيع. وردود الفعل هذه تظهر في كل مرة ينبغي فيها على الطفل أن يجتاز مرحلةً مهمة في نموه. إن مقاومته وغضبه ورفضه كلها وقائع تسجّل قوة شخصيته التي تبحث عن أن تعبّر عن نفسها، وتبحث في أن تجد لها محلاً في عالم البالغين. لكن العدوانية تترجم عادةً حالة أزمة؛ أي حالة الصعوبة التي يواجهها الطفل في التكيّف مع القيود الجديدة. وتمرّ الأزمة، ويتخلى الطفل عن معارضته التلقائية، ويستعيد توازنه. وبهذا المعنى يمكن القول إن عدوانيته هنا مؤشر لصحة سليمة[1]. أمّا إذا استمرت هذه العدوانية، وأصبحت عند الطفل عادة، فهي تعبير حقيقي عن عدم راحة عاطفية. وفي هذه الحالة تكون العدوانيةُ إنذاراً موجَّهاً للأهل؛ وبدلاً من أن نستنتج أنّ «الطفل غدا سيء الطباع...» يجب أن نفطن

(1) هذا ما قلناه بصدد العدوانية في الذات العربية حيال الفكر الغربي، وبصدد العنف اللفظي في وجه الغرب عموماً أو النظام العالمي، راهنا، وبصدد دكتاتورية الإعلاني...

إلى أنه تعيس وأن نبحث عن المشكلة والتوتر. أيتصرف بنظافة شديدة؟ أترى هدفه أن يلفت إليه نظر أمه الساهية عنه أو والده المشغول بأموره؟ أتعكّر الخصومات المتتالية حياته؟ أليس غيوراً؟ هنا يجب أن نجد السبب قبل أن تصبح هذه العدوانية سمةً لشخصية غاضبة قد تجازف بعلاقات الطفل مع ا لآخرين[1].

5 ـ المحادثة، التواصل اللفظي وغير المنطوق، الكلام والحركات المصاحِبة له:

إذا سألنا أنفسنا ما هي الشكوي الحقيقية عند مراهقي اليوم؟ أهي قساوة الأهل أم الحرمان من الحرية، أم الابتعاد المتمادي عن الأهل؛ أم على العكس اللصوق المستمر بهم...؟ إن أكثرية المراهقين يبدون تبرّمهم من أنهم لم يعودوا قادرين على التفاهم مع آبائهم، ولا يستطيعون الكلام بحرية عما يجول في نفوسهم؛ كأنّ المراهقين لا يطلبون حرية أكثر، بقدر ما يطلبون محادثة أكثر، وحواراً أوثق. ما علاقة هذه الظاهرة بطفل الـ 3 أو الـ 4 سنوات؟ ما قلناه عن المراهقة يخصّ الطفلَ أيضاً؛ فالتواصل والحوار حاجة حياتية. إنّ الطفل بحاجة ماسة لأن نكلمه: منذ الساعات الأولى للحياة، وفي السنيتن، والعشر سنوات، وسن الخمس عشرة سنة، ودائماً. والتواصل هو أيضاً حركة؛ وقد يكون نظرةً، أو ابتسامة، أو حكاية تُقرأ أو تُقصّ على الطفل، أو نزهة، أو حواراً... ولتكن بداية الحوار الاجابة عن أسئلة الطفل حيث الحُشَرية الطفلية التي من الصعب أن ينضب معينها؛ والتي تظهر خصوصاً في الـ 3 سنوات ونصف، وفي سن الـ 10. إن كلامنا مع الطفل، أو حديثنا معه، يعني أننا نقيم له وزناً واعتباراً. فللاتصال (التواصل)، لفظياً كان أو تحت لفظي، وظيفة تعميرية في الشخصية. قد نسمع أمّاً تقول: «طفلي كامل الصفات، لا أكاد أحسّ بوجوده. هو دائماً وأبداً هادىء؛ لا يلطّخ ثيابه، لا خدوش على جسمه... إلخ. في هذه الحالة على الأهل أن يكون حذرين؛ فإن الطفل السويّ هو الذي يحدث الضوضاء، وتتسخ ثيابه، ولا يسلم جسمه من الخدوش والجروح...

6 ـ تمظهرات الرغبة باكتساب الحرية، مبادىء معروفة عامة[2].

في سنّ الـ 4 سنوات يريد أن يعبر الشارع دون مساعدة، وفي سن الـ 6 سنوات

(1) عن مشكلات الطفل النفسية (قضم أظافر، مشكلات مع الغذاء أو الآخرين، سرقة، عدوانية وتخريب، هرب من المدرسة، فأفأة...)، را: زيعور، أحاديث...، صص 197-226.
(2) زيعور وسليم، حقول علم النفس، ص 120.

يـريد أن يـذهب بمفرده إلى المـدرسة، وفي سن الـ 8 سنـوات يبدي رغبتـه في مشـاهـدة التلفزيون مع الكبار، وفي سن الـ 12 سنة يبدي رغبته في الذهاب إلى السينما مع الرفاق، وفي سن الـ 14 سنة يبدي رغبته في الذهاب في عطلة بعيـداً عن الأهل. . . وفي كـل مرّة يطرح الأهل التساؤل: أيجب أن نتركه يفعل ذلك أم نتريّث قليلاً؟

بالنسبة للطفل، فإنّ هذا بالضبط معنى اكتسابه الحرية. أمّـا بالنسبـة للأهـل فالأمـر يتعلق بالوقت المناسب لترك العنان للطفل شيئـاً فشيئاً، ومتى يجب الحـد من ذلك؛ وهـم يجدون صعوبة في اتخاذ القـرار الملائم. فبعض الأهـل يدفعـون الطفـل للابتعـاد عنهم: عليه أن يتعلم السباحة قبل الآخرين، عليه أن يجتاز الغرفة في الظلام وحده؛ فينشأ الطفل على الفظاظة والقسوة. وإذا حدث له ضرر فإنه سوف يفقد ثقته بنفسه، وسوف يحجم عن إبـداء أيـة مبـادرة. وهنـاك صنف آخـر من الأهـل، وهم على العكس من ذلـك تمـامـاً، يكبحون الطفل: لا يجرأون على تـرك يده، ولا يجـازفون خـوفاً من الإخفـاق؛ وإذا تقدم الطفل يقولون «انتبه سوف تقـع!» أو «انتبه! سـوف تتسخ ثيـابك». ويبـدو أنّ هؤلاء الأهل يخافون فعلاً من رؤية طفلهم يكبر؛ فعليه فعلاً أن يناضل لينتزع حـريته. إنّ حبس الـطفل على هذا النحو يجعله متردداً متخوفاً؛ وشيئاً فشيئـاً يفقده ثقتـه بنفسه. ثمّت أخيـراً صنف ثالث نراهم لا يدفعون الطفل ولا يلجمونه، وإنهم يتركونـه يتصرف على هـواه: «تريـد أن تقوم بمفردك؟ لك ما تـريد». وسـواء نجم ذلك عن لامبـالاةٍ من قِبل الأهـل، أو عن علم إدراك، فالنتيجة واحدة وهي أنّ الطفل يظن نفسه مهمَلاً. وهذه المواقف هي الأكثـر سوءاً وخـطراً على نشأة الـطفل. ولكن متى يمكننـا أن نقول نعم، ومتى نقـول كـلاّ؟ إنّ الأمـر يتعلق بالطفل نفسه: فالطفل الخوّاف يجب أن ندفعه إلى الأمام بهدوء؛ وتجـدر مساعـدته على أن ينتـزع نفسه، وأن يكتسب الثقـة بنفسه. أمـا الطفـل المغامـر فيجب لجمه بعض الشيء؛ وأما الطفل الذي يقف في الـوسط فاتـركوه على منـواله أو دعـوه يفعل مـا يناسب سنّه. إذا تركنا الطفـل يتصرف بمفـرده، وأعيننا تـراقبه، فهـذا مما يشعـره بالأمـان أيضاً. وحتى الطفل الأكثر إقداماً وتعلقاً بالاستقلال يريد أن يشعر بالاطمئنان.

وإذاً فمن وقتٍ لآخـر يُمنح الـطفلُ بعض الحـرية. فـإذا كان في سن الـ 4 سنـوات مثلاً، يُرافَق كلَّ صباحٍ حتى باب المدرسة. وفي يومَ مـا يُدعى لأن ينـطلق وحده قبـل 50 متراً مثلاً؛ ويُقترح عليه أن ينهي الطريق بمفرده، وسنـرى أنّ هذه الـ 50 م ستكـون مدعـاة فخر له. نريد، باختصار، التعـويد على الاستقـلالية. الـطفل الفعـال هو بـالضبط الطفـل الذي نريد. والمقصود هو أن يكون الطفل مسموع الكلمة بين أقـرانه، يفـرض نفسه على

أصدقائه من دون أن يشتبك معهم، ويبقى محبوباً من قِبلهم. وجـود هذاا لـطفل يعني أنّ هناك أمّاً تحتضنه: تصغي إليه، وتفهمه.

7 ـ سلوكات تجريحية (عيِّنة)، خلخلة توافق الطفل مع نفسه ومع الآخرين:

أ/ «كذّاب»! هذه الكلمة يجب أن لا تخرج من فم البالغ متوجِّهاً بكلامه إلى الطفل الصغير. فالطفل في هذه السن، حيث لم يكتسب بعد حساً أخلاقياً، كيف يمكنه أن يميز بين الخيـر والشر أو كيف يمكنـه أن يكون كـذاباً؟ ولكنكم إذا ذكـرتم أمامـه هـذه الكلمـة فإنكم تضعونه بالفعـل على طريق الكـذب، وخصوصـاً إذا ما أخـذ في اعتباره فعـلاً أنكم تنظرون إليه ككذّاب. فهناك مجازفة في أن يصبح كذلك بالفعل. ثم إنّ صراحة الطفل لن تكـون سوى ثمـرة استقامتكم أنتم بـالـذات. لـذلـك يجب أن تـأخـذوا حـذركم من تلك الأكذوبات التي نتفوه بها: إمّا على صعيد العلاقات الاجتماعية وإما لمصلحةٍ مـا. والأهم من كـل ذلك هـو أنّ الطفـل ليس كذابـاً؛ وأنّ ما يتـراءى لكم كذبـاً، ليس في الواقـع إلاّ الخيال المجنِّح للطفا .

ب/ عقـدة النقص (الشعور بـالـدونيـة) تـولِّـد الخجـل، وتثبط العـزيمـة، وتـورِّث الصدمات النفسية. وقد يكون الأمر عكس ذلك (ظاهرياً): تـطغى المشاكسـات، والطبـع الفظ؛ وإنْ بَدَر تسامـح، فبتعجرف. ولكن كيف تنتـج عقدة النقص عنـد الفرد؟ بـأن نردد على مسامع الطفل عبارات من نمط «اترك هـذا، أنت صغير جـداً»؛ «لن تتمكن من ذلك أبداً»، «لن تستطيع»؛ «لا تَعرِف». وهكذا شيئاً فشيئـاً يفقد الـطفل ثقتـه بنفسه، ويخشى الإقدام على خطوة ما، ويتحكم الخجل تالياً في سلوكه.

8 ـ السلطة، علاقات الإرضاخ وعلاقات التعاضد، التعويد على الديموقراطية وحقوق الإنسان:

يعتقد بعض الأهل أنه من الممكن تنشئة الأطفال وتربيتهم من دون حاجة إلى قيدٍ أو إلزام. إن الطفل بحاجة إلى أن يقاد، وأن يُنصح، أو يوجَّه. هو بحـاجة إلى أهـل يدلّـونه إلى ما يمكنه عمله، وإلى ما ينبغي عليه ألاّ يقوم به. والسلطة هي معرفة ما هو مفيد أو ما هو في صالح الطفل على الصعيد الجسـدي، كما على الصعيـد المعنوي. وعلى السلطة أن تكون قادرة على فرض إرادتها عندما تكون على حق، وأن تكون حـازمة في ذلـك وألا تستسلم للتوسّلات.

إنّ تأكُّد الطفل من إمكانية اعتماده على حزم والديه يطمئنه إلى حد بعيد جداً، ويعطيه راحةً نفسية كبرى. وإذاً، فمن حيث الشكل، الحزم يولّد الاحترام. فهذا النوع من السلطة هو مطلوبٌ من قِبَل الطفل. ثم إنّ التغاضي عن خطأ ارتكبه الطفل يدفع به إلى التمادي شيئاً فشيئاً حتى يغدو وقحاً في سلوكه. والسلطة ضرورية للتوازن النفسي للطفل. وبنبرةٍ مؤكّدة، فإن الأهل غير القادرين على حزم أمرهم مع طفلهم، والذين غالباً ما يستسلمون لتوسلاته، سوف يحظون بامتنان الطفل لهم في اللحظة الآنية. لكنهم سوف يفقدون احترامه لهم، ولن يشعر بأنهم يحبونه، ولن يعرف الأمان في قرارة نفسه.

تكون القيود مقبولةً عند الطفل إذا كانت محِقّة. وما يرفضه، بالمقابل، هو الأوامر أو المطالب التعسفية. وهنا يمكن التمييز بين السلطة والتسلط. يؤدّي التسلط إلى هروب الطفل، حالما يستطيع إليه ذلك سبيلاً. عدا عن أنّ التسلّط ظاهرة مَرَضية. وباختصار، الطفل بحاجةٍ إلى السلطة منذ حداثته؛ فيجب أن يدرك بأنّ هناك أموراً يُسمح له وأخرى ممنوعة (لَمْس المنشب الكهربائي مثلاً). وبذلك يتعلم الطفل كيف يتملّك نفسه. فإذا تركناه يفعل ما يحلو له باعتبار أنه صغير، فلسوف يكون صعباً جداً فيما بعد أن تفرض عليه قاعدة ما؛ ولسوف يعاني صعوبةً بالعيش في المجتمع. وحتى تحفظ السلطة اعتبارها، يجب أن تتكيّف مع سن الطفل. فعندما يتقدم الطفل في السن يجب أن تُبرَّر الأوامر والنواهي، الموافَقة والرفض، الثواب والعقاب.

قد يخلط بعض الأهل بين السلطة والقسوة في العقاب. فالسلطة لا تتجسد في بضع صَفَعات؛ ولا في الصراخ والزعيق. بل إنها تكون مقبولةً على نحو أفضل من قِبَل الطفل إنْ لم ترافقها هذه الظواهر المقلِقة.

ويعني هذا أنّ العقاب، إذا كان حقاً، ينبغي أن لا يتجاوز حدود الصفع على المؤخرة (إيّاكم وأن تؤذوا الطفل). والعقاب على هذا النحو لا ينقص من ثقة الطفل بنفسه، ولا يلحق به الضرر؛ إنما يطهِّر النفس. وأخيراً، إنّ غياب المعارضة والقيود يولّد عند الطفل صعوبة حقيقية في توكيد ذاته، ويجعل شخصيته مفتقرةً إلى الصرامة، ويكون غير قادر على اجتياز العقبات: يهرب من أي عائق أو قيد أمامه، ويصبح غير قادر على الاعتماد على نفسه. وهكذا يكبر في اللاأمان والقلق، ويُظهِر صعوبةً في إقامة علاقات اجتماعية سوِيّة.

7 ـ التربية الجنسية المتزنة في مجتمعاتنا التقليدية، مقال الصحة النفسية:

لا تُختزل التربيةُ الجنسية إلى مجرد محادثة الطفل عن كيفية ميلاد الأطفال الصغار، وكيف أنهم كانوا أجنّةً قبل ولادتهم. فالتربية الجنسية تشكّل جزءاً من الحياة، وجزءاً من التربية بالمعنى الحصري للكلمة، بل هي أحد أوجهها: تبدأ عند الولادة، وتستمر مدى سنوات الطفولة، وتصل إلى ما بعد مرحلة المراهقة. ذلك أن التربية الجنسية بالمعنى الصحيح يجب أن تلبّي عدة أهداف: يجب أن تساعد الطفل على إدراك الجنس الذي ينتمي إليه، وأن يشعره ذلك براحة نفسية. فبعض الأهل، مثلاً، الذين خاب ظنهم ورزقوا بنتاً، يعاملونها كما لو كانت صبياً؛ أو العكس. وفي الحالتين تترتب على ذلك نتائج غير حميدة على صحة الطفل النفسية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الطفل الذي يكتشف في حدود 3 سنوات على العموم الفروقات التشريحية بين الجنسين، يجب ألا نصدمه بهذا الاكتشاف الذي حققه باللمس والنظر إلى أعضائه التناسلية، أو إلى الأعضاء التناسلية للجنس الآخر، قائلين له: «لا تنظرْ أو لا تلمسْ، فهذا شر أو قبيح»؛ فإن هذا يُشعر الطفل بالذنب والإثم. وتخلق منذ البداية رابطة بين الجنس والممنوع. ثم إياكم وأن تهدّدوا الصبي إذا لاحظتم أنه يلمس عضوه التناسلي، إنّ تهديده بقطْع العضو، ومثل هذا التهديد شائع بين الأهل، له نتائج خطيرة على صعيد مستقبل الطفل. إذْ قد يشعر الطفل بالإثم لفترة طويلة جداً. إنّ الأهل النموذجيين هنا هم الذين يساعدون، شيئاً فشيئاً صبّيهم على أن يصبح رجلاً؛ وابنتهم على أن تغدو امرأة. فهنا، كما يرى المحلّلون النفسيون، إحدى المراحل الأساسية في نمو الطفل. وقد رأينا كيف أنّ الطفل في نموه يكبر باحثاً عن تقليد البالغين، مفتشاً عن التماهي بهم: الصبي يتبع أباه، والبنت تتبع أُمها. وتعني التربيةُ الجنسية أيضاً اكتشاف الجنس الآخر، واكتشاف العلاقة بين الرجل والمرأة. وهنا يشار إلى أنّ اكتشاف الجنس الآخر يكون أكثر سهولة في الأُسر المختلطة، أي في الأُسر التي يوجد فيها إخوة وأخوات. فالفتاة التي ليس لها أخ تصاب بالتردّد والحيرة في أول فرصة تتيح لها الاحتكاك مع الصبيان. وإلى ذلك، فإن الطفل يكتشف العلاقة بين الرجل والمرأة من خلال مراقبته ما يجري بين والديه؛ وأنّ جزءاً كبيراً من تربية الطفل الجنسية يكون قد أنجز إذا ما وقعت عيناه على الممنوع أو تخيل ما يقع. فهنا ينبّه التحليل النفسي إلى مخاطر «المشهد الأول»[1]. أما اطّلاعه على خفايا الحياة الزوجية، فسوف يتم شيئاً فشيئاً؛ وهو سوف

(1) زيعور وسْليم، حقول، ص 167.

يطرح الأسئلة ابتداءً من سن الـ 3 سنوات؛ وهذه الأسئلة سوف تولِّدها مناسبات مختلفة: صورة، كلمة، معلِّمة (أو جارة، أو قريبة) حامل، إلخ.. وفي جميع الأحوال، فإنّ من المهمّ جداً هنا أن لا نعطي الطفل إجابةً خاطئة نكون مضطّرين فيما بعد إلى تكذيبها (من مثل: «الولادة من شجرة»). ذلك أنكم إذا غششتم الطفل مرة، فأنتم بذلك تجازفون بأن تخسروا ثقته في كلامكم. وسيعود إلى طرح السؤال مجدداً بعد عدة أيام. وكذلك، فإن من الصائب النافع أيضاً أن لا تتهربوا من الإجابة بقولكم «ما زلت صغيراً»، أو: «لا يمكِن الآن أن تَفْهم»... ذلك أن هناك شرحاً مناسباً لكل سن. فالمهمّ أن تتجنّبوا الظهور بمظهر المُحْرَج، حتى لا تولِّدوا الانطباع لدى الطفل بأن هناك علاقة مباشرة بين «جنس» من جهة، و«سِرّ» من جهة أخرى.

8 ـ التماهي بالمعلم المتعاطف،التواصل بين المدرسة والعائلة باتزانيةٍ تهيئةً للأوسع:

يفتح المعلم، المتصف بالاستعداد العاطفي، أمام التلميذ طريق التماهي. وبذلك يحصل الترابط بين العائلة والمدرسة، وتَستخدم المدرسة (بواسطة عملية النقل العاطفي إلى المعلم) التماهي مع الوالدَيْن. يميِّز التلميذ بسهولة المعلّم المتعاطف بأنه مختلف عن الوالدين بسبب مركزه؛ ولكن يبقى التماهي ممكناً بسبب التشابه في الطبيعة، أي كمثال يمكن أن يشبهه بواسطة العمل ويتفوق عليه في الآن نفسه. ومن هنا فإن التماهي يثير الرغبة في الطفل ليكبر، ويمكن أن يغطي الشعور بالدونية وقَمْعَ الموقف الطفولي. فبواسطة علاقة التعاطف والاتصال يقوى التشدّد والتماثل. وفي هذا الجو يظهر العقاب والمكافأة، ليس كتقدير للعمل؛ ولكن كتقديرٍ للجهد الذي يبذله الطفل للتشبّه بالراشد. فالمعلم كمثلٍ أعلى يُحتذى هو المكافأة. وعندما ينجح الطفل فمعناه (رمزياً) أنه يصبح شبيهاً بالمعلم؛ تماماً مثلما في المرحلة الأوديبية، عندما يأخذ الطفل الأب كنموذج، يتفوق عليه ويتشبّه به في الوقت نفسه. ومن هنا الأهمية الكبيرة لاستعداد المعلم/المرشِد للعطاء، وإنشاء علاقات عاطفية إيجابية. فهذه العلاقات تعطي الطفل الشعور بأنه يحمل الإمكانيات نفسها أو الهوية ذاتها التي للبالغ. وهكذا فإنّ الذاتية تسمح للطفل الاتصال بالمعلم المتفوق عليه آنياً. وهنا تكمن دوافع التلميذ للتعلّم؛ فهذه الرغبة هي التي تَستثمر النشاطات المدرسية، وتُحرِّك العملَ العقلي.

يجب أن تحافظ الامتحانات على الجهد الذي يبذله التلميذ للتماهي بالراشد.

كالحال في بعض المجتمعات حيث شعائر التقليد التي يقوم بها الشباب تسمح لهم بالدخول إلى مجتمع الراشدين. من هنا يجب أن تنتفي السادية عن الامتحانات التي يحملها إليها بعض الراشدين بسبب سلطتهم. فليس للامتحانات سوى قيمة الاعتراف بجهودِ التماهي التي يقوم بها التلاميذ، إذْ الامتحان يُقوّي نشاطات التماهي أو يثيرها أو يعززها.

وعلى العكس، أي حينما تكون علاقة المعلم بالتلميذ سلبية، وعندما يسيطر النفور، فيصبح الاتصال بينهما مستحيلاً: يشعر المعلم بعدوانية تجاه التلميذ السمج؛ ويقاوم التلميذ معلِّمَه السمج. وبذلك لا يستطيع التلميذ استثمار صورة المعلم عاطفياً، وتتوقف عملية التماهي، وينقطع الاتصال الايجابي الضروري في عملية التربية. كما نستطيع هنا أن نؤكد أنّ فشل التلاميذ في كثير من الأحيان، أو نقص الامكانات الدراسية، يمكن أن يُرد إلى فشل الاتصال العاطفي مع المعلم. وغالباً ما نلاحِظ أنّ الطفل الذي فشل مع معلم معين، يتغير مع معلّمٍ آخر تُقام معه علاقة تساعد المتعلِّم على التماهي وتعزز الاتصال الحيّ مع المعلم المتعاطِف. وذلك، بكلمة مختصرة، لأنّ نضج المعلم العاطفي يسمح للطفل بإواليات التماهي والاستثمار الانفعالي التي بدونها ينعدم الاهتمام بالعمل المدرسي والاتصال الاجتماعي البناء.

القسم الثاني

من مشكلات النضج في تجربة المراهقة

1 ـ المقصود بالشباب هو طبعاً الشبان والشبات؛ وليس الأمر مقتصراً على جنس واحد. وموضوعنا هو ما يلاقيه الإنسان في عمر الشباب من مشكلات انفعالية، ومتاعب وهمومٍ متعلقة بوضعه وظروفه وسنّه. نبدأ بالسؤال عن دور مجتمعاتنا إزاء تلك القضية وحلولها، أو عن دور الناس (الأهل، الأصدقاء، الآخر) في تغذية سلوكات وأفكار انفعالية، غير عقلانية. من السهل هنا الردّ السلبي. فما تزال مجتمعاتنا لا توفر للشباب التمتّع بتلك المرحلة من الحياة، ولا الانتقال إليها بأجواء نفسية اجتماعية مريحة. ولعلنا لا نقسو على مجتمعاتنا إنْ رأينا فيها معوِّقات تكبح طموحات الشاب، وتوفر له نشوء المخاوف على اللقمة والمستقبل وتوكيد الذات والثقة بالنحن والجماعة. كذلك فإن علماءنا لم يولوا بعد مشكلات الشباب والمراهقة ـ ولا سيما عند الإناث ـ ما تستحقه من

دراسة ونظر في مجالات علم المستقبل، والثقافة الخاصة بهم، والمشكلات الانفعالية التي تعترضهم.

2 ـ ماذا نقول عن مشكلات الشابات بوجه خاص؟ لا سيما وأنّ مجتمعنا ما يزال، في قسم منه عريض، يقسو على الفتيات في حالات عديدة؟ بالنسبة للإناث في بداية المراهقة، أو ما يسمّى بفترة الشباب الأولى، تأتي مشكلات «النضج الانفعالي» في قمة قائمة المشكلات النفسية. ويترتب جزء كبير منها على شدة القابلية للانفعال التي ترجع في جانب منها إلى التحولات العضوية، والمشكلات الجسمية المختلفة. ولكنها مشكلات ترجع في الجزء الآخر منها إلى عوامل بيئية مختلفة: نقص تجربة الفتاة، ونوع الاستجابة الاجتماعية غير المُرْضية التي تلقاها، أو يُردّ على تصرفاتها بها، وخاصة في العلاقات بين الجنسين. ومن الشكاوى التي تتردد كثيراً: سرعة البكاء، والثورة بدون سبب ظاهر، والعناد، وحدة الطبع والمزاج، والنسيان، وأحلام اليقظة، والشعور بسوء الحظ، وغيرها... كلها أعراض لمشكلات غير ظاهرة تترتّب على عمليات تعثُر النضوج الانفعالي، وعدم ملاءمة الاستجابات الاجتماعية لمتطلبات الاتقاء النفسي والاجتماعي، وبخاصة في مواقف يظهر فيها عجز الفتاة أو إخفاقها في عملٍ ما.

3 ـ مشكلات النضج الانفعالي هي، أساساً، نتاج لعلاقات الشباب وتفاعلاتهم الاجتماعية، وليست مجرد ملامح فطرية. وعلى سبيل المثال، يرجع بعضهم سرعة الغضب (أو البكاء، أو الكبت) لعدم وجود من يسمع ويتعاطف، أو لذكريات الطفولة المؤلمة أو كثرة المشاكل الراهنة... والأهمّ من ذلك هو أنّ ما يزيد الموقف تعقيداً هو أنّ مشكلات النضج الانفعالي هي نفسها عاملٌ من عوامل تأخر الارتقاء النفسي الاجتماعي؛ لأنها تسبب للشاب ـ والفتاة بخاصة ـ حالةً من القلق المرهِق الذي يؤدي إلى مزيد من المشكلات، وخاصة ما يأتي منها من ردّ الفعل الاجتماعي غير المتبصر، أو الذي لا يرحم أحياناً.

4 ـ وحين يحدث هذا التعقيد فقد يؤدي إلى عدم الثقة بالنفس، والانسحاب، ونقص الحماس للعمل؛ وربما يؤدي إلى نوع من اليأس من جدوى العيش. ويؤدي العجز عن التكيّف في المواقف الاجتماعية الهامة (مع الكبار، ورفاق السن، وبخاصة من الجنس الآخر) إلى نوع من التشاؤم، والإحساس بسوء الحظ الذي يسوق في حالاته المتطرفة إلى نوع من كراهية الحياة والأحياء.

5 ـ يجد البعض في التناسي وأحلام اليقظة طريقاً للهروب من الأزمة؛ قد تقول

فتاة: «لا أُحبّ الواقع، ولا مواجهة الواقع. أسرح كثيراً، وأكون في غير الجو الذي تعيش فيه الجماعة». وقد يصل الأمر إلى حد إزعاج الشابة لنفسها. ومن ثم نجد من تقول: «تضايقني أحلام اليقظة، لأن وقتي لا يكفي لهذه الأحلام». وحتى الآن، يتجه الارتقاء النفسي الاجتماعي في مجتمعاتنا العربية لا إلى مساعدة الفرد في تأكيد ذاته والإعزاز بتميزه وتفرده؛ وإنما إلى إنكار ذاته والبحث عن تحقيق «التصالح» مع الثوابت والكبار، وقبول وضع التابع في علاقاته الاجتماعية الرئيسية.

6 ـ لكن لماذا يكون الشاب شديد الحساسية إزاء النقد؟ أو لماذا تكون الفتاة سريعة الانفعال حيال ملاحظات يبديها الأهل أو الأصدقاء على تصرفات أو سلوكات خفيفة؟ يكون ذلك، إنْ شئنا الاختصار، بسبب نقص تجربته في الحياة الجديدة، ولملامح نفسية وعضوية أخرى تكون حساسية الشاب للنقد عالية: يأخذ الملاحظة العابرة بغاية الجدّ، ويتصور أنّ الفشل في أول تجربة يعني الإخفاق في الحياة. ومن هنا فهو يغضب عند نقد تصرفاته، ويقع في القلق ونقصِ التكيّف مع الذات ومع الآخرين.

7 ـ لنتكلم الآن عن أزمة الشباب أو عن تمردهم تجاه الداخل، أو ضدّ الخارج[1]. يلاحَظ أنّ الشاب قد يرفض ذاته نفسها أحياناً. فما هي تلك الحالة؟ هناك تمرّد. وتتضح لنا الأبعاد الحقيقية لأزمة الشباب حين نلاحِظ أن ثورة شبابنا (أو تمردهم، وعنادهم) ليست موجهة ضد الخارج ـ ضد الآخرين والواقع ـ فقط؛ وإنما هي ـ في جزءٍ كبيرٍ منها ـ موجّهة إلى ذواتهم أي في شكل رفضٍ للذات، أو نقص في تقديرها. . . ويَحدث هذا بشكلٍ خاص حين يفتقد الشاب التقدير الكافي من الآخرين الذين يعنيه رأيهم فيه؛ أو حين يُخفِق في محاولات التكيّف الهامة كالدراسة، أو الحبّ، أو العمل. وإذاً، فإن النضج الإنفعالي عند الشباب هو من الأهمية، أو بذلك العمق والاتساع، بحيث تنعكس المشكلات الانفعالية على أسرة الشاب، وعلى أوضاعه وأحواله في مجالات أخرى. ومن السهل جداً تقديم أمثلةٍ واقعية أو حالات عينية كثيرة.

8 ـ ففي مجال النشاط الترويحي، على سبيل المثال، يشكو الصابرون من أنهم لا يشتركون في النشاط غير الدراسي؛ ولا يجدون عملاً مسلّياً في العطلة، ولا في وقت فراغهم. وبعضهم ـ من الفتيات خاصة ـ لا تتاح له فرص الخروج من البيت، والاستمتاع بالطبيعة. ولكن أشد القيود في هذا الصدد هي تلك التي تفرضها الأسرة على علاقات

(1) الحال عينها تَصْدق على صعيد الفكر، والثقافة؛ كما على صعيد الشخصية عموماً.

البنت مع الجنس الآخر. وحتى أولئك الذين تتاح لهم بعض فرص النشاط الترويحي والاجتماعي يشكون من إحساسٍ بعدم الكفاءة في ممارسة مثل هذه النشاطات، مما يعوِّق ارتقاءهم النفسي الاجتماعي، ويؤثر على علاقاتهم برفاق السن؛ فضلاً عن أنّ بعض القيود التي تُفرض عليهم في هذا المجال تؤدي إلى نقص تقدير الذات، أو عدم الثقة بالنفس وانجراح الاعتبار الذاتي أو سوء التكيّف.

9 - وهل هذه هي القضية كلها؟ إن شبابنا لا يعرفون الكثير من الهوايات؛ وربما لا يستطيعون توفير الفرص كي يتمتعوا بهواية. ولعل البعض منهم يشكو الكثير من الفراغ، ولا يعرف سُبُل إشغال وقته. فهناك تشعبات كثيرة لمجالنا هذا. وفي الواقع، لا يقتصر الأمر على عدم وجود فُرصٍ للترويح؛ وإنما يتعداه إلى نقص الفرص في خلق هواياتٍ مفيدة أو إلى الحرمان من ممارسة (أو تنمية) هواياتٍ موجودة فعلاً. تقول فتاة: «لا أعرف كيف أملأ وقت فراغي إلّا بالنوم، فيزداد وزني، وهذا يضايقني». ويقول آخر أو ثانية: «أشعر في الإجازة بفراغ هائل لا يسدّه إلا النوم الكثير؛ بالرغم من أنّ النوم يسبّب لي الصداع». وتقول ثالثة: «أهلي لا يسمحون لي بالخروج بتاتاً؛ وهذا يجعلني أشكّ في نفسي، مادام أهلي لا يثقون بي». وقد تقول أخرى: «يقال إنّ المرأة أصبحت مساوية للرجل؛ فلِمَ لا يسمح لي أهلي بأن أخرج ليلاً؟ أو أذهب إلى السينما بمفردي؟ مع علمهم بأنّي على خلقٍ قويم، وأنني أتصرّف بحكمة في كل شيء».

10 - إذا عدنا قبل هذه الجلسة إلى مشكلات الفتاة الشابة ألا نلاحظ أنها أكثر حدة وألماً من المشكلات التي يقع فيها الشاب؟ لماذا تجد الفتاة نفسها في وضع قلق أحياناً كثيرة؟ بسبب أننا نحلِّل حالاتٍ واقعية، ونهتمّ بالواقعي والتاريخي، سرعان ما يبدو لنا أنّ ذلك الكلام يصدق في مجتمعنا؛ ولقد سبق أن لاحظناه. والحقيقة، فإنه بسبب نقص المهارات الاجتماعية يجد بعض الفتيات أنفسهنّ في وضعٍ مؤلم. فمثلاً قد تقول إحداهنّ: «إنني في حيرة لأنني بطيئة في مصادقة الناس، مع أنّ كثيراً ممن أقابلهم يرحّبون بصداقتي». وحتى التي تستطيع تكوين صداقاتٍ يصعب عليها، بسبب القيود التي تفرضها الأسرة، الاحتفاظ بها؛ وفضلاً عن تنميتها أو تدعيمها. بل إنّ الأمر لا يقف عند حدود الصداقة؛ لكنما يشمل أيضاً العلاقات الاجتماعية العابرة. وتعبّر الفتاة عن المشكلة بقولها: «أنا دائماً بطيئة في التعارف مع الناس. وإذا جلست في المجتمعات لا أقدر أن أتكلم، مما يسبب لي ضيقاً». وقد تقول أخرى: «لا أحبّ الكلام مع الذين لا أعرفهم، ويصفونني بأنني متكبّرة». ومن ثمّ فإن من الشكاوى الشائعة بين الشباب - والفتيات

بصورة خاصة ـ الشعور بالخجل الذي يظهر في شكل ارتباك وتلعثم، ثم يحصل التوقف عن الكلام أوالتصرف. وقد يندفع الشاب إلى لوم الآخرين على ذلك، فيردّ مواقفه إلى أنه لا يجد من يفهمه، أو حتى من يُفضي إليه بمتاعبه؛ مما يُحدِث في نفوس نَفَرٍ منهم الشعور بالوحدة والفراغ، أو بالإثم، أو باضطرابٍ في تقدير الذات. . .

11 ـ وخلاصة القول، إنّ مجتمعنا لا يوفّر بعد للشباب حلولاً؛ ولا الاطمئنان إلى المستقبل. وكذلك فإن المشكلات الانفعالية عند الشاب أو عند الشابة تستحق الدراسة المتأنية، وهذا ما لم يفعله بعْدُ علماء النفس وعلماء اجتماع في بلدنا. ما تزال مشكلات النضج الانفعالي عديدة عندنا عميقة؛ وينبغي علينا الاهتمام الجدّي بها لنساعد أبناءنا على العيش الأفضل، وعلى تخطّي متاعبهم بانعكاساتها الكثيرة على المجتمع، وعلى العائلة أو على العلاقات والإنتاج.

إبانة سريعة

قصْدُ خطاب الصحة النفسية، في الطفل العربي وعائلته ومدرسته وحلقة مراهقته، تنميةُ الشخصية بحيث يشعر بالارتياح والنجاح أي بالتوافق مع نفسه ومع الآخر؛ ثم مع عائلته ومدرسته؛ وفي الحياة العمَلية وشتى حلقات المجتمع. فذلك الخطاب نظرٌ في طرائق وشروط تحقيق الشخصية السوية الابتكارية التي تثمّر طاقاتها، وتزدهر قدراتها في التعامل مع الحياة والوقائع والمتغيرات، وتحل صراعاتها وإحباطاتها بتضافر وتكاملٍ للعضوي والنفسي والعلائقي أو للبيولوجي والعقلاني والروحي.

تبدأ الصحة النفسية للطفل قبل الولادة، وأثناء الحمل؛ ثم تتسع وتغدو أخطر فأخطر داخل العائلة. هنا تبدأ بالظهور تأثيرات العلائق العائلية (ما بين الزوجين، مكانة الطفل بين إخوته، وضعية العائلة اقتصادياً واجتماعياً. . .). والعوامل الثقافية أو طرائق التربية المعهود منها والمحدَث[1]. . . يلي ذلك أثر المدرسة التي، في حقلنا المعاصر، ما تزال تَجرح؛ وتأثير المدرّس الذي يجب أن يُعد ـ تقنياً أو اقتصادياً ـ بحيث يكون مرشِداً ومتعاطفاً.

---

(1) عن اللعبة والدمية المطلوبتين للطفل العربي، را: زيعور، أحاديث. . .، صص 108-109.

الجلسة الثانية

مُمْرِضات المرأة في فضائنا الاجتماعي الاقتصادي اللاّمتوازن

كثيرة هي العقبات النفسية والعوارض العُصابية التي تَحدُث عبر تعزيز الانتقال من الشخصية الطفيلية (أو اللامنتِجة أو الإستغلالية) للمرأة إلى النمط المنتِج والمدَّخر. فليس دخول المرأة إلى عالم العمل كافيا لإحداث تغيير عميق شمَّالٍ في رؤيتها لذاتها، أو في رؤية المجتمع لها... ولم يقض دخولها إلى ذلك العالَم على المتحكِّم هنا والأصطوري واللاواعي، المُجِفّ والاعتباري والمخيالي... وفي مرحلة تعزيز الانتقال إلى الشخصية المنتِجة، السويّة الابتكارية واللاإعتمادية، يعمل الفكر التكييفانيُّ كي تتضافَر المرأة والرجل معا؛ وعلى النظر في المجتمع ككل أو في العلائقية العامة، وليس على المرأة ضد الرجل، أو بالعكس. ثم إنه لمن المنتِج والفالح هنا أن ترتبط قضية المرأة، أو جهود «الحركة النسائية»، بالدار العالمية للنضال من أجل تحرر المرأة والمهمَّش بل والمجتمع برمته والعلائقية.

إن إخراج اللاواعي والاصطوري ضروريّ لبناء الصحة العقلية هنا؛ وكذلك ضروري أيضا ووافر الإنتاج تحليل واقع المرأة المنغرسة وسوء تكيُّفها النفسي الاجتماعي داخلَ الأوضاع الجديدة. فهنا طريقان متكاملان، داخل سيرورة الصراع مع الشخصية الطُفيلية، أو مع الشخصية الاستغلالية، للمرأة في أوضاعها المعهودة. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ العقبات النفسية والعُصابية التي سنقرأها أدناه خاصة بالمرأة العربية والمسلِمة؛ ولا هي خاصة بمرحلة انتقالية أو بمجتمعات مرحلية إنتقالية.

1 ـ أعراض غير سوية عند المرأة العربية، الفشل في التوكيد الذاتي والتعبير عن الذات:

تنتاب الفتاة العربية أعراضٌ كثيرة تعيق الإقبال على الحياة؛ وتـوقِعها في مشكـلات مع ذاتها ومع ذويها؛ في مجـالات الجنس، والمجتمع، والعـائلة، والصحة النفسيـة. . . ومن اليسير ملاحظة عدم البهجة على الوجوه، واللاسوية في السلوك أو في العلائق.

أ/ من أعراض المرض النفسي عند المرأة العربية: تكثر أعراض الشكـاية عنـد المرأة المعاصرة. وجديدٌ هو، بـل ومِلحاح، الـوعيُ بتلك الحالـة اللاسـوية التي تختلف جِدّة وكثرةً: ابتداءً من الشعور بالكآبة الخفيف، إلى الصداع المستمر، إلى الأرق، والنوم المضطرب، والقلق، والمخاوف. . . ومن تلك الأعراض، أو يضاف إليها، وقد يُعدّ أيضاً معها، الإفراط في الأكل أو التفريط فيه، الإكثار من الشكوى والانتقاد، وسرعة الانفعـال، وتردد المشاكسة مع الزوج أو الأب أو الأولاد وما إلى ذلـك، والاحتجاج، وعـدم الرضى، والنفور السريـع. . . وإلى مشاعـر الإحباط عنـد المرأة نضيف، أيضـاً، الرغبـةَ اللاسـويةَ بـالشراء، بـالظهـور، وعدمَ الاستقـرار في مكان، أو على مـوقف، أو في زيارة. كمـا ننبه أيضـاً إلى الخمـول كعـارضٍ ينبىء عن مـرض نفسي؛ وكـذلـك إلى الكســل، وطلب الانعزال، واستدعاء النوم أو الهرب إليه بشكلٍ غير سويّ أو ملحوظ.

تلك الظواهر هي ما يُطلق عليه اسم المرض النفسي الذي هو، كمـا سبق، مختلف الجِـدّة بحيث لا يمنع المـرأة، والإنسان عمـوماً، من البقـاء في المجتمـع عضـواً يعمـل ويتعلّم. والعُصاب، المرض النفسي، يصيب كثيرين دون أن يعي الواحد إصابته، أو كونه بحاجةٍ إلى رعاية نفسية وإلى علاج أو إلى استشـارة طبيب نفسي. العُصابي يتعـذب لكنه يبقى في الواقع، وبين ذويه، وبوعيه المنجرح الممزّق. أما الذّهاني فيكون، بنظرةٍ عامة،

غيـر قادر على التكيف مـع المجتمع؛ ويلزمـه الرعـاية في مستشفى عقلي، أو عـلاجـاتُ الطبيب الاختصاصي.

ب/ تخلّف أوضـاع الصحـة النفسيـة للمـرأة في مجتمعـاتنـا: بحكم التخلف العام، فإن العلاجَنْفس في بلادنا، ما يزال حكْراً على القادرين اقتصادياً؛ وهذا بينما تبقى كثرةٌ من المعذَّبين نفسياً يتحملون التوتر، أو لا يعرفون طريقـاً إلى استشارة، ولا يملكـون القدرة على العلاج. وكذلك فإن الصحة النفسية، عندنـا، ما تـزال تخضع لمفـاهيم يلفها الجهـل، وسوء التقـدير، والمعتقـدات الخاطئـة. لكن المجتمع هـو الأعنف على الصحة النفسيـة إذْ هو لا يـوفـر العيـادات، ولا الثقـافـة الـلازمـة، ولا التخـطيط السليم في هـذا المجال.

ت/ المصابات بالمرض النفسي أكثر من المصابين به: نسبة المَرض بالعصاب عند المرأة أعلى منها عند الرجل. وهكـذا فبينما نجـد أن المرض النفسي يصيب حـوالي العشر بالمائة من الطالبات، فإنه يصيب حـوالى الـ 7% فقط من الطلاب. ثم هنـاك 10% من المعلِّمات عرضة للإصابة بالمرض النفسي. وكـذلك فـإن نسبته عنـد العامـلات (8% تقريباً) هي أعلى من نسبته عند العمال الذكور (6% تَقريباً). وهذه النسبة قد تكون عندنـا أعلى مما هو موجود في بلاد العالم. ولعل الدكتـورة نوال السعـداوي لم تفرّط، في هـذا الشأن، بالمنهج المنظَّم في الدراسة والفرز والاستقصاء (؟)؛ قد تكون غير متعجلة...

2 ـ تعريف العُصاب عند المرأة العربية في مجتمعاتنا الخاصة ومجتمعنا العام:

الأهداف من هذا البحث هي دراسةُ الأسباب وراء إصابة النساء والفتيات بالعُصاب؛ وإلقاءُ بعض الضوء على المشاكل النفسيـة التي تتعرض لهـا المرأة في مجتمعنـا العربي؛ ومحاولةُ التعرّف على أسبابه الحقيقية بين النسـاء المتعلِّمات وغيـر المتعلمات، العـاملات وغير العاملات. لا بد، للوصول إلى نتائج دقيقة أو مقبولة، من وضْع تعريفٍ للعُصـاب أو للمرأة العُصابية. وفي الواقع، فإن أطباء النفس لم يتفقوا على تعريف العُصاب. قـد يعود ذلـك الجهـل بـالتعـريـف الـدقيق إلى الجهـل بـالأسبـاب الحقيقيــة التي تُحـدِث ذلــك المَرض...

أ/ الـطب النفسي التقليدي: ابتـداءً من بنيـامين روش سنـة 1812 حتى فـرويـد، سيطر الميل إلى تفسير أنواع السلوك غير السوية على أنها نـوع من المرض النفسي. وقـد اعتُبرت المرأة الذكية الطموحة في الحياة امرأة عُصابية لأنها ترفض وضعها الأدني بـالنسبة

للرجل، وترفض دورها المفروض عليها في البيت كخادمةٍ للرجل والأطفال. وأما المرأة السوية فهي تلك التي تقبل وضعها الأدنى برضًى، وتجد سعادتها في خدمة زوجها وأطفالها. ففي تلك الأحوال، لقد آمن الطِّبْنَفْس (الطبّ النفسي) بأنّ الصحة النفسية هي التكيّف مع المجتمع؛ وأن المرض النفسي من ثمت يكون بعدم التكيف مع المجتمع، أي برفضِ القيم السائدة وبالتنكر للدور الذي يفرضه المجتمع على الإنسان رجلاً كان أو امرأة.

ب/ التعريف العالمي: يقول التعريف الأشيع، ولعله الأصح، للعُصاب: «إن الإنسان يغدو مريضاً بالعصاب إذا صادف صعاباً في التكيّف مع هدوئه الداخلي أساساً، أو مع علاقاته بالآخرين؛ أو الاثنتين معاً. فالشخصية الإنسانية في محاولاتها للتكيف مع الضغوط داخل النفس وخارجها تستخدم أعراضاً نفسية أو جسمية؛ وتختلف بذلك من أمراض اضطرابِ الشخصية الذي يحدث فيها نماذج معينة من السلوك»[1].

3 ـ المرأة العُصابية والمرأة السوية:

هناك عدة شروط محدَّدة لاختيار المرأة العصابية، تتلخص بما يلي:

أ/ المرأة العُصابية: هي التي تكون قد شُخِّصت بواسطة طبيبها الخاص، أو في العيادة الخارجية النفسية، أو المستشفى النفسي، على أنها مريضة بالعصاب (أيُّ نوع كان من أنواع العصاب المعروفة في الطب النفسي). ومع ذلك التشخيص، فلا بد أيضاً من أن تكون قد تناولت أيّ نوع من أنواع العلاج النفسي الخاص بالعصاب لمدة سنتَيْن على الأقل، وأن تكون لا تزال تشعر بالأعراض النفسية.

لكن هذا الموقف، حيث التشخيص والمعالجة يقرران العصاب، لا يعني أنه موقف سليم؛ فنحن نلقى قصوراً في هذا التعريف، ولا يمنع الكثيرين من التحفظ الشديد على مدى صحة تشخيص الطبيب النفسي أو الخاص أو العام. ذلك أن عدداً من النساء والفتيات اللائي تمَّ تشخيصهنَّ على أنهن عصابيات، وُجِدَ في تشخيصاتٍ أخرى أنهنَّ يتمتعنَ بصحةٍ نفسية أكثر من عدد النساء والفتيات السويات. وبالرغم من ذلك فلا بد من

(1) للمثال، را: نوال السعداوي، المرأة والصراع النفسي، ص 13 (تورد المؤلفة الكثير من المراجع الأجنبية). وهذا التعريف أخذت به الجمعية المصرية للطب العقلي.

التحديد لكلمة امرأة عصابية، وفقاً للمقاييس المعروفة في الطب النفسي والتي ذكرناها أعلاه.

ب/ المرأة السوية: هي التي لا تشعر بأيّ أعراض نفسية تدعوها إلى استشارة الطبيب؛ ولم تضطر يوم من الأيام إلى تناول أقراص مهدئة أو منوِّمة من تلقاء نفسها أو بواسطة طبيب[1]. وهذا التعريف للمرأة السوية يوضح لنا، بالطريقة السلبية، تعريف المرأة العُصابية الواردة أعلاه.

ج/ المرأة المتعلمة: لعله من الأبسط تحديد المرأة المتعلمة في مجتمعاتنا. لكننا نرى أنها، في هذه الدراسة، هي التي تعلمت تعليماً ثانوياً أو جامعياً، أو التي تعمل في عمل فكري أو فني خلاق؛ أما المرأة غيْر المتعلمة فهي التي تعلمت تعليماً إبتدائياً أو متوسطاً. إلا أنّ التعريف بالنسبة للمستوى الدراسي يثير الكثير من التحفظات بسبب اللجوء المتزايد إلى وسائل الإعلام، والتثقيف على الصعيد الجماهيري.

4 ـ منهج البحث العيادي، الدراسة الميدانية:

لا نتناول هنا الطرائق المتبعة في علم النفس العيادي الاجتماعي[2]؛ يهمنا الجانب التطبيقي. لقد جرى ما يلي:

أ/ اختيار العيّنات: من الحَسَن اختيارُ الإناث اللاتي يُطلق عليهنّ اسم المريضات نفسياً أي «العُصابيات». وذلك من العيادات أو المستشفيات النفسية، ومن سجن النساء، ومن العيادات النفسية بطالبات الجامعة، ومن بعض النوادي والشركات الصناعية والمكاتب الحكومية، وبعض ربات البيوت فقط، وبعض الفلاحات [الريفيات] والفنانات، والكاتبات...

وقد أُجرِيَ البحث على أربع أُجْموعات من النساء، كالآتي:

الأُجموعة الأولى: 60 امرأة متعلمة عُصابية؛

---

(1) ولا بد أيضاً، بالإضافة إلى ذلك الخلوّ من الأعراض المُقْلِقة، أن تشعر المرأةُ السويةُ بالرضى عن الذات. فالإيجابية، هنا، دليل الصحية النفسية.

(2) عن المنهج العيادي، را: علي زيعور، مذاهب علم النفس (بيروت، دار الأندلس، ط 4، 1982)، صص 374-378.

الأُجموعة الثانية: 50 امرأة غير متعلمة عُصابية؛
الأُجموعة الثالثة: 30 امرأة متعلمة سوية؛
الأُجموعة الرابعة: 30 امرأة غير متعلمة سوية.

وقد تمَّ اختيارُ الحالات بحيث تكون جميع الأُجموعات الأربع خاليةً من أي مرضٍ عضوي؛ وأُجريت الفحوصُ الطبية أوالفحوص المعملية في حالةِ التشكك من وجود مرض عضوي.

ب/ التجميع بالتحادث: من الطبيعي أن يُتّبع في هذا البحث الأسلوبُ القائم على حُسْن العلائق. هنا كانت عملية جمع المعلومات من النساء والفتيات تتمّ في جو مفعمٍ بالصداقة؛ ولم تكن الجلسات تتسم بالرسمية. ومن المألوف جداً أن لا تُحْمَل الورقة والقلم. وكان يُترك للواحدة منهن أن تفتح قلبها، وتحكي مشاكلها مع تشجيعٍ لها على ترك الأقنعة التي ترتديها حين تقابل الناس في الحياة الاجتماعية. وأولى خطوات التشجيع هي أن تبدأ الباحثة أولاً بخلع القناع عن نفسها؛ فتشعر «الصابرات»[1] عندئذ بالاطمئنان، وتبدأ العميلاتُ بفتح قلوبهنّ، ويحكين أدق الأسرار عن حياتهن.

ج/ البحث العيادي: هنا يُطَبَّقُ الفحصُ النفسي الاجتماعي الكامل لكل حالة، عن طريق المقابلة الشخصية. لكن دراسة بعض الحالات قد تتطلب المناقشة مع الأشخاص الذين لهم علاقة بالمريضة كالأب، والأمّ، والزوج أو الرئيس في العمل. وتدور الأسئلة بلطف لا بشكل استجوابي[2] حول النقاط الأساسية التالية:

1 ـ الطفولة: يتناول التحادث هنا التعرّف على: الحرمان العاطفي، تفضيل الذكور على الإناث في الأسرة، حوادث جنسية معينة، المداعبات الجنسية والعادة السرية، علائق الأب والأم، مكانة الصابرة داخل الأسرة، أمراض عُصابية...
2 ـ المراهقة: هنا نستعلم عن طموحها، أملها في الحياة، مشاكل عاطفية وجنسية، المشاكل العامة وداخل الأسرة، العلاقة بالمدرسة والتعليم، وضع الأسرة الاجتماعي الاقتصادي...
3 ـ العمل: تدور المحاورة هنا حول: موقف مجتمع العمل من كونها امرأة، القيام

(1) لا نحب، ولعله ليس محبوباً ولا هو مقبول، استعمال كلمة مريض نفسي.
(2) را: زيعور وسليم، حقول علم النفس، فصل: علم النفس العيادي.

بـالأعمال المنـزلية إلى جـانب عملها، الأسبـاب الدافعـة إلى العمل، نـظرة الأهـل والزوج لعملها، العلائق العامة، الرضى عن العمل، مشكلات العمل. . .

4 ـ الزوج: يتناول التحادث العلاقة مع الزوج، علاقات أخرى خارج الزواج، عـلاقتها بأهله وبأهلها بعد الزواج، استخدام وسائل منع الحمل، علاقتها بـأطفالهـا، سيطرة الزوج، مشكلات زواجية، إلخ . . .

5 ـ الفحص النفسي: الحـديث مـع الصـابـرة يـطال هنـا الأرق، القلق، العـوارض، السلوك، الأحلام، العلاج النفسي إنْ وُجد، المخاوف، القدرات الشخصية[1].

6 ـ قصة المرض النفسي: كما ترويه صاحبته، أي بحسب نصّها وموقفها.

7 ـ السبب الأهم في اضطرابها النفسي، أي تعيين العامل الأول أو الأفعـل في العارض النفسي.

5 ـ أسبابية المـرض النفسي عند المـرأة راهناً [المهجَّنـة اجتماعيـاً، المتعلمة العاملة]:

بعد إجراء البحث حول تلك الأمور أعلاه، أمكن تجميع الأسباب الرئيسية للإصـابة بالعصاب بين المجموعتين (المتعلمة وغير المتعلمة) كالآتي:

أ / سيطرة الرجل: الأب، أو الأخ، أو الزوج، أو رجل آخر في الأسرة.

ب/ الفشل في تحقيق الذات أو الطموح في الحياة.

ج / الفشل في الحياة العاطفية أو الزوجية، أو في تأدية دور الزوجة والأم في البيت.

د / عدم الإشباع الجنسي.

هـ/ عوامل أخرى مثل: سيطرة الأم أو الحماة، أزمة اقتصاديـة، اضطهـاد في العمل أو كرهه. . .

وقـد أثبتت نتائـج البحث أن أعلى نسبة من العُصـابيات المتعلمـات يمرضْنَ بسبب الفشل في تحقيق الذات أو الطموح (30%). وبذلك فإن هذا هو السبب الرئيسي للإصابة بـالعصاب عنـد المتعلمات. ويكـون السبب الثاني نـاجماً من سيـطرة الرجـل في الأسـرة (22%). والسبب الثـالث هو الفشـلُ في الحياة العـاطفية، أو الـزوجية؛ أو في تـأدية دور

---

(1) من المألوف أننا لا نلجأ هنا إلى تقنيات المنهج العيادي الأخرى مثل: الروائز القياسنفسية، والتقنيات الإسقاطية.

الـزوجة والأم (20%). والسبب الـرابـع هـو عـدم الإشبـاع الجنسي (18%). أمـا السبب الخامس فهو يعود إلى العوامل الأخرى المختلفة (10%).

وبالنسبة للعصابيات غيـر المتعلمات فـإن السبب الأهم لمرضهن هـو سيطرة الـرجل في الأسـرة (36%). ثم يليه الفشـل في تحقيق الذات (26%). ويليـه الفشـل في الحيـاة العاطفية أو الـزوجية أو في تـأدية دور الـزوجة والأم (24%). ثم يـأتي بعده عـدم الإشباع الجنسي (8%)؛ وهناك أخيراً الأسباب الأخرى (6%). ففي المجموعتين، المتعلمة وغيـر المتعلمة، يظهر لنا أن السبب الأول لإصابة المرأة بالعصاب هو سيطرة الرجل في الأسرة؛ يليه الفشل في تحقيق الذات أو الطموح؛ ثم يليه الفشل في الحياة العـاطفية أو الـزوجية. ويأتي بعد ذلك عدم الإشباع الجنسي. أما العوامل الأخرى، أو السبب الأخير، فهي أقـل تأثيراً[1].

6 ـ العلم والتعلم والمرض النفسي عند المرأة:

يدل ارتفاع نسبة الإصابة بالعصاب بين الفتيات والنساء على أن المرأة في مجتمعنـا تتعرض لصراعات وتناقضات. نلقى ذلك على الأخص عنـد المرأة المتعلمـة التي خرجت للتعليم والعمـل، وأصبح لهـا من ثمت وعيٌ جديـد، ودور جديـد؛ بالإضـافة إلى الـدور التقليدي لها في البيت وداخل العائلة. . .

يعرف مجتمعنا شتى الأفكار العالمية الإيجابية عن تعليم المرأة، وحقوقها، وعملهـا في المجتمع، وحريتها. إلا أنه لا يزال يخضع للكثير من التقاليد القديمة (المختلفة التأثير أو المـدى والحدة) مثـل: وضع المـرأة الأدنى في الأسرة، وفي المجتمـع، وفي العمل، وفي النظرة التعاملية الدينية. . . فما يزال الرجل هو الأقـوى نظريـاً والمتغلّب في الأسرة، وفي المهنة أو العمل؛ وفي المجتمع والعلائق.

تزداد الصراعات في حياة المرأة المتعلمة الواعية بحقوقها الجديدة. ونلقى ذلك إلى حدٍّ أقل عنـد غير المتعلمـة أو التي لا تعي تلك الحقوق والـوضـع الجيـد. كمـا تـظهـر الصراعات قوية أيضاً في حياة المرأة العاملة؛ لأن المجتمع لم يتهيأ بعـد لقبول دور بـارز فعال للمرأة العـاملة. ثم إنه على تلك المـرأة التي تعمل خـارج البيت أن تؤدي واجباتهـا

---

(1) من السويّ أن نطالب بإجراء استقصاءات ميدانية تكرر هذه التجارب، وتَتثبّت من هذه النتائج.

داخل البيت أيضاً ودون تقصير. وبالرغم من أنها تشارك زوجها في الإنفاق على الأسرة، إلا أنّ الرجل قلّ أن يشاركها في الأعمال داخل البيت معتبراً إياها أعمالاً لا تليق به أو من غير ميدانه؛ ولعلّ للكسل هنا أيضاً وللأنانية والعادات الموروثة تأثيرات وحضوراً.

إذا كان العمل والتعلّم يلعبان دوراً مهماً في مساعدة المرأة العربية على رفض وضعها الأدنى في الأسرة، فإنهما من جهة أخرى يُعرّضانها للوقوع في العُصاب. إنه من المعروف جيداً أن العمل، كالتعلّم، يدفع إلى الوعي بالذات، وإلى اعتبار الذات للذات، وتعميق الشعور بالكرامة والإستقلال، والنظرة الرحبة للإنسان والسعادة[1]. لكننا يجب أن نعرف أن العمل، أو التعلم، عند المرأة، عاملُ تخطٍّ لوضعٍ قائم أو مفروض. فهي إذْ تعي العالَمي تنتقل من ثمت إلى إنكار الإكراهات عليها، ورفض النظرةِ المتعسفة ضدها. نحن نرى أنها سترفض، إنْ تعلمت أو عمِلت، وضعها الدوني؛ فهي سوف تفكر في ذاتها، وفي حقلها، وتشعر حينذاك بانجراحاتها وتَبْخيسها. إذا تعلمت أو عملت فسوف تصارع بوعي ولا وعي؛ هنا تتلقى، وتتذكّر... ومن هنا تكون عوامل إصابتها بالمرض النفسي: العمل مصدر التوتر؛ وطريق الحل.

إنها تحسد أخاها، وترغب في الذكورة. ذلك حسداً لما يمثله أخوها؛ أو لما يكون متوفراً للذكر من قيمة ومنزلة ونظرة[2]. وهنا لا بدّ من التشديد على أنّ مشكلات الطفولة ليست وحدها كافيةً لتوليد المرض النفسي عند الصابرة. مثلاً، إن الحرمان العاطفي في الطفولة ليس وحده كافياً لأن يسبب العصاب؛ إذْ لا بد من تعرض الفتاة (أو المرأة) لعوامل أخرى في مراهقتها أو شبابها لكي تصاب بذلك. إنّ نسبةً كبيرة من النساء المتعلمات وغير المتعلمات تمنّيْنَ أن يكُنَّ ذكوراً. ولكن لا يمكن أن نتهم الفتاة التي تتمنى أن تكون ذكراً بالشذوذ، أو المرض النفسي، أو عقدة من العقد الفرويدية. فرغبتها في أن تكون ذكراً هي رغبة في التمتع بالامتيازات الاجتماعية والشخصية التي يتمتع بها الذكر. وهذه الرغبة ناتجة عن كون الأسرة لا تزال عندنا تفرّق بقوة وظلم بين الجنسين؛ بل وتفضّل بوضوحٍ الذكور على الإناث في المعاملة والعواطف والوظائف.

يُظهر البحثُ ارتفاعَ نسبة الحوادث الجنسية في الطفولة مع رجال كبار في حالة

(1) عن دور العمل في تكوين الشخصية وفي الصحة النفسية، را: زيعور،أحاديث...، صص 168-179.

(2) تجاوز علم النفس نظرة فرويد حول «حَسَد الإحليل» عند المرأة... را: هورني في صراعها ضد فرويد. أنظر نقد التيار الاجتماعي الثقافي لنظريات فرويد، في: زيعور، مذاهب علم النفس، صص 249-254.

العُصابيات (42%)؛ وكذلك أظهرت النتائج أيضاً ارتفاع نسبة العادة السرية والمداعبات الجنسية في الطفولة بين العُصابيات (42%) عنها بين السويات (15%)، وارتفاعها بين المتعلِّمات (47,5%) عنها بين غير المتعلمات (41,2%)... وهذا يعني أنَّ المرأة العُصابية أكثر جرأةً في التمرد على التقاليد والنظم المفروضة، وأن إحجام المرأة السوية عن مثل تلك المداعبات ليس صفة طبيعة بقدر ما هو الخوف أو الكبت بسبب التربية القائمة على التحذير والتخويف الشديدَيْن. وقد تبين أيضاً أن أكثر إنْ لم نقُلْ كل الأسر المتعلمة وغير المتعلمة لا تزال تؤمن بأن القياس الوحيد لشرف البنت هو عذريتها ليلة الزفاف، وأن أكثر ما يهدد سمعة الأسرة وشرفها هو سلوك بناتها أو نسائها وحياتهنّ الجنسية التي يجب أن ترتكز على العفة. وهنا نتذكر أن مفهوم الشرف مرتبط في المجتمع بما يسمى عندنا العِرض، أو عذرية الفتاة قبل الزواج. فإذا فقدت البنتُ عذريتها لأي سبب كان، حتى وإنْ كان اغتصاباً، فعلى رجال الأسرة أن يستروا شرفهم: إما بقتل الفتاة، أو بكتمان الأمر وتزويجها من الرجل الذي اعتدى عليها. أمّا بالنسبة لفترة المراهقة، فإن نسبة المشاكل الجنسية للعصابيات تبلغ ضعف النسبة للطبيعيات (41% مقابل 2%). وقد تولّدت هذه المشاكل النفسية الاجتماعية بسبب الممارسات الجنسية قبل الزواج، والخوف من فقدان العذرية، أو فقدانها فعلاً، أو الخوف من الحمل.

إن ارتفاع نسبة تفضيل التعليم على الزواج يدل على أن الطموح الفكري والرغبة في التعليم والعمل (وتحقيق الذات من خلال العمل المنتج) هما من الصفات الطبيعية في المرأة ولا يتغايران مع كونها أنثى. وقد اتضح أن المرأة العصابية أكثر طموحاً في الحياة من المرأة السوية[1]. كما يلاحظ أيضاً ارتفاعُ نسبةِ المشاكل داخل الأسرة بين المتعلمات العُصابيات (46%) عنها بين المتعلمات السويات (13,4%). وهذا يُظهر أن المشاكل العائلية خلال فترة المراهقة أكثر تأثيراً على نفسية الفتاة من الحرمان العاطفي في مرحلة الطفولة. وبالنسبة للعمل فقد اتضح من البحث أن 28% من العصابيات المتعلمات لهديهنّ مشاكل بسبب الدورَيْن داخل البيت وخارجه. وهذا يشير إلى أن من العوامل التي تسبب العصاب عند النساء والفتيات هو مشكلة الجمع بين الدورَيْنْ داخل البيت وخارجه. وأنه بازدياد خروج المرأة إلى التعليم والعمل، فإن أثر هذه المشكلة يزداد فعالية في علائق المرأة العائلية وفي الشخصية وأنواع الانجراحات.

(1) ويصدق ذلك أيضاً على الرجل؛ فالحال هنا حال إنسانٍ في حقل وعلائقية.

أما ارتفاع نسبة المشكلات بالنسبة إلى العصابيات غير المتعلمات، والسويات غير المتعلمات، فإنه يرجع إلى أن هؤلاء النساء لا يستطِعْنَ الاستعانة بخادمة نظراً لانخفاض مستوى حياتهنّ الاقتصادي. وإذا استعدنا طبيعة المجتمع العربي حيث لا مساواة بين الرجل والمرأة، وخاصة عند غير العاملات بل غير المتعلمات، أدركنا أن المرأة غير المتعلمة أكثر استسلاماً من المرأة العصابية. وهذا الاستسلام ليس نوعاً من الصحة النفسية بقدر ما هو نوع من العجز والاقتبال.

أما بالنسبة لموضوع الزواج ومشاكله فإن المعاينة والاستقصاء يوضحان أن الزواج يمثل مشكلة كبيرة في حياة المرأة؛ وأن وضعها كزوجة يعرضها لمشاكل اجتماعية ونفسية وجنسية حيث تسبب لها هذه المشاكل العصاب. ثم يتضح أن المرأة العصابية المتعلمة أكثر المجموعات قدرة على اختيار زوجها عن حب. وأن أقلهنّ في هذا الشأن هي المرأة السوية غير المتعلمة؛ وهذه الأخيرة هي أقل إقداماً على العلاقات خارج الزواج. على حين أن العصابية المتعلمة أكثرهن إقداماً على تلك العلاقات[1]. والملحوظ أيضاً أن سيطرة الزوج، أو عدم تعاونه مع زوجته، تَقْوَى في حالة السويات غير المتعلمات؛ وأن المرأة العصابية المتعلمة أكثر رفضاً لواقعها ولسيطرة الرجل - برغم أن حياتها تكون أفضل بالنسبة للمرأة السوية وبالذات غير المتعلمة. ويظهر بوضوح أن النساء العصابيات يفضّلن حياتهنّ على حياة أمهاتهنّ بنسبة أكثر من النساء السويات؛ وأن المتعلمات يفضّلن حياتهنّ على حياة أمهاتهن بنسبة أكبر من النساء غير المتعلمات. وهذا يبيّن أن المرأة العصابية رغم مشاكلها في الحياة هي أكثر طموحاً ورغبةً في التقدم والسير إلى الأمام من المرأة السوية. كما أن التعليم يجعل المرأةَ أكثر إقداماً على التقدم، رغم ما يخلق لها التقدم من مشاكل جديدة وانجراحات نفسية متفاوتة الحدة والمدة.

ومعروف تماماً أن العصابيات المتعلمات أكثر استخداماً لوسائل منع الحمل من الطبيعيات، وأن الزوجات غير المتعلمات أقل استخداماً لوسائل منع الحمل من المتعلمات. وتفسير ذلك أن الثقافة تجعل المرأة أكثر وعياً ورغبة في التحكم في جسدها، وحملها، وولادتها. وأنها لا تحتاج إلى الأطفال من أجل تحقيق ذاتها من خلالهم، بمقدار ما تحتاج إليهم المرأة غير المثقّفة. ويُظهر البحثُ أيضاً أن النساء العصابيات أقل التصاقاً بأطفالهن من النساء السويات. وقد فسّر بعض الأطباء المعالجين

(1) ربما تسهل ملاحظة ذلك، في حياتنا العلائقية، بدون كبير تفكير أو عناء.

مثل هذه الحالات بنقصان في مشاعر الأمومة بسبب المرض النفسي. ولكن ذلك لا يمنع القول إن شدة التصاق المرأة السوية بأطفالها أو تعلقها الشديد بهم ليس إلا أمومة مريضة متضخمة، تعوض بها عن أنواع أخرى من الحرمان مفروضة عليها في الأسرة والمجتمع. وذاك موضوع معروف؛ ليس هنا مجال تفصيله.

عند المتعلمات، والمتزوجات بشكل خاص، تكون المشاكل الفردية والاجتماعية أكثر أهمية، لدى معظم الحالات، من المشاكل الجنسية أو العاطفية. هنا قد تختلف هذه الملحوظة مع الفكرة الشائعة بأن المرأة أقل طموحاً من الرجل في المجالات الفكرية والاجتماعية؛ وأنها أكثر انشغالاً بالأمور العاطفية والزوجية والجنسية[1]. فالمرأة ليست أقل طموحاً من الرجل في الحياة الفكرية والاجتماعية؛ ولكنها تقمع طموحها من أجل إرضاء الرجل سواء أكان زوجاً، أو أباً، أو ولي أمر. وهي ليست أكثر من الرجل انشغالاً بالأمور الجنسية والعاطفية؛ وهنا القضية معقَّدة. ذلك أن المجتمع يحرم المرأة من إشباع طموحها الفكري والاجتماعي، مما يدفعها إلى أن تحس بوطأة تلك المشاكل أكثر من دورها الجنسي أو عدم إشباعها الجنسي.

7 ـ القلق عند المرأة العربية، الاكتئاب والرُّحام [الهستيريا]، تظلّمات ومآزم:

القلق هو أشد أنواع العصاب انتشاراً بين المتعلمات في مجتمعاتنا، وفي النمط الاجتماعي المهجَّن. يعني هذا أن التعليم يجعل المرأة أكثر وعياً بوجودها، وأكثر وعياً بالصراع. فالقلق ليس إلا قلقاً على الوجود أو المصير والمستقبل؛ أو أنه رغبة في الحصول على المزيد، ورغبة في حياة أفضل وفي تحقيق نوع من التكامل، والرِّضى عن النفس وتحقيق الذات. إن القلق، في تحليلنا، هو مرض النساء القويات الصامدات في وجه التحديات. أما الانهيار والخوف[2] فلعلهما مرض العاجزات عن المواجهة، والضعيفات في مجتمعنا العربي وثقافتنا التقليدية.

8 ـ كلمة شمّالة وأُجْمعية:

تنبع بعض أسبابية العصاب هنا من موقف المجتمع حيال المرأة باعتبارها أدنى مرتبة

(1) فرضية تقليدية، شديدة الانرساخ في ثقافتنا. وقلَّ أن تنبه إلى محاربتها المدافعون عن المرأة العربية.

(2) تكون التظلمات والمآزم، المخاوف والمحاذير، حيال الرجل والمجتمع الأبوي، متبأورةً حول إمكان، وسهولة، ترْك المرأة وحيدة بلا معيل، أو مغبونة مهجورة (قا: قلق الترك والاستبعاد).

من الرجل، ومن بعض التقاليد والعادات التي تجعل الرجال أنانيين لا يريدون لزوجاتهم أن تتفتح عيونهنّ أو الوصول إلى مراكز مهمة أو النجاح أو الشهرة. وكذلك، فإن الكبت الجنسي الذي يفرضه المجتمع يجعل الفتاة أو المرأة عرضة لحوادث جنسية من قبل رجال مكبوتين، ويجعلها أيضاً عرضة للبرود الجنسي. وفي الحالتين تنشأ عند المرأة أو الفتاة مشاكل في جميع مراحل حياتها. تلك هي المشاكل الاجتماعية التي تتفاعل أو التي تتعامل مع المشاكل الاقتصادية ضد المرأة. فالمشكلة الاقتصادية تُرغِم المرأة على الخروج للعمل لمساعدة الزوج؛ ولكن المعايير الاجتماعية تفرض عليها وحدها مسؤولية مزدوجة هي العمل في الخارج والعمل في البيت. هذا، في مقابل مسؤولية العمل فقط للزوج، لأنه يعتبر نفسه أنه لم يُخلق لتربية الأطفال أو العمل في المنزل. وهذا يعني عدم المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، مما يزيد في استغلال الرجل للمرأة وبالتالي يزيد في رفض المرأة لواقعها. وهذا الرفض يسبب لها، من بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية المتعددة، الانجراحات النفسية والتوتر في السلوك واضطرابات أو تخلخلات ليست قليلة في علاقتها بالحقل.

* * *

1 ـ نظرات عامة على علاج المرأة من العصاب:

ربما صار محلّلاً الآن أن معظم أسباب العصاب، أو كثرة من الانجراحات عند المرأة، ليست قائمة في رأس المرأة أو جسدها. فالمجتمع والأسرة هما العاملان البارزان؛ ولا ننسى المدرسة والاقتصاد والتقاليد والعمل. لذلك فإن الأدوية والمهدِّئات والجلسات الكهربائية لا تعالج المرض من جذوره؛ وإنما قد تساعد بعض الشيء في تخفيف الألم أو تعمل على التخدير المؤقت. فكيف يكون إذاً تغيير العوامل الاجتماعية الثقافية؟

أ / علاج البنية العامة للمجتمع: علاج الأمراض النفسية من جذورها، أو بمعنى آخر إزالة أسبابها الفعلية يسمى علمياً باسم الطب الوقائي النفسي، أسوة بالطب الوقائي الجسدي الذي يمنع الأمراض العضوية عن الناس قبل أن يصابوا بها. فالطب الوقائي هو الذي يجعل الطبيب يأخذ في وحدةٍ كلّية جسمَ الإنسان ونفسه وبيئته، ويربط بين الإنسان والمجتمع. وأول خطوات العلاج هي أن نحلِّل الأسباب الاجتماعية للعصاب لنعرف كيف نعالجها ونعالجه. ولعلنا أدركنا الآن بعض تلك الأسباب: فعدم المساواة، والكبت،

والقيود على الحرية، والخوف، وغيرها من العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تتعرض لها البنت منذ طفولتها حتى كهولتها، هي التي تسبب لها التقلقلات النفسية من قلقٍ واكتئابٍ وهستيريا واضطرابات متنوعة.

ولهذا فمن ألزم وسائل العلاج علاج البنية الاجتماعية وإلغاء الأسباب الفاعلة مثل: إزالة التفرقة بين الجنسين، إزالة الكبت في حياة البنات والنساء، إزالة القيود التي تُقْنِصُ البنتَ والمرأة، إزالة الخوف الذي يجعل المرأة تكذب على نفسها والآخرين وتصبح عاجزة عن ممارسة الحب الصادق. فلا بد من تهيئة البيئة التي تساعد المرأة على العمل المنتج الخلاق، وعلى تحقيق ذاتها كإنسانةٍ لها عقل وتعي مسؤولية أنها ليست مجرد جهاز تناسلي لولادةِ الأطفال أو إشباع الزوج والفناء في العائلة.

يرتبط العلاج ارتباطاً وثيقاً بقضية تحرير المرأة داخل البينة العامة للمجتمع. لقد لاحظنا مراراً أن قضية المرأة هي قضية تحرير المجتمع من الأسباب التي تدعو إلى استغلال الإنسان للإنسان، ومن التفرقة بين البشر أو تمزيق الناس إلى مجموعات فقيرة يُمْرِضها الجوع والهموم، وإلى فئات مستريحةٍ تُمْرِضها الراحة والتخمة؛ ومن تمزيق الناس إلى جنسين، جنس أنثوي مجروحٍ يُمرِضه الخضوع والكبت، وجنس ذكري عدواني يُمرضه العدوان والاستبداد. فالعلائق الرضوخية الإرضاخية علائق تسبب الاضطراب والتخلخل وسوء التكيف أو الصحة النفسية المتوتّرة. وفي تحليلنا، إن إقامة المساواة، والحياة في جوّ ديموقراطي أو داخل علائق متزنة غير جارحة، عاملان أساسيان في إعادة تربية المرأة ومن ثمت في توفير المناخ الصحي المعافى لسلوكاتٍ سليمةٍ ولمشاعر الرضى عن الذات.

ب / علاجات مباشرة: لا يعني اهتمامنا بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية أننا نقول بتأخير العلاج[1] حتى ما بعد معالجة البنية العامة للمجتمع، وبانتظار تنفيذ التخطيط للصحة النفسية، وإقامة العلائق العائلية والزوجية المهنية في حقل متوازن غير جارح. ان قلق المرأة دليل صراع مع حقلها وفي داخلها؛ وعلاج ذلك القلق يكون بإعطائها القدرة على التغلب وقهر المعوِّقات وتخطي الصعوبات.

الوعي بذلك الصراع داخل المرأة، بذلك التوتر الناجم من صراعات قِيَم تقليدية

(1) لا نبحث هنا في الأدوية المهدِّئة (حبوب الإسعاد والإبهاج) أو في المسكِّنات النفسية.

وأخرى تقدمها الصحة النفسية العالَمية، لا يكفي لخفض التوتر عند المرأة. وهنا لا تكفي الدعوة إلى تغليب الأنا على المعيقات الموضوعية. إن إزالة الحواجز، وتقوية قدرة المرأة على مجابهة أوضاعها الدونية، ضرورتان للعلاج، لإعادة التأهيل الحضاري للمرأة العربية. ثم إن القضية، في حقلنا العربي، تطل على عوامل معرفية[1]؛ بل وعلى الفعل السياسي بشكلٍ خاص بارز. فالسياسة، أو العامل السياسي، تقوم بدورٍ لا أفعل منه ولا أقدر أو أنجع في مجال التخطيط والإعداد كما في مجال المعالجة الآنية للصحة النفسية عند المرأة والرجل (عند الإنسان)؛ بل وفي الحقل والعلائقية والمستقبليات.

2 ـ أشمولة، الصحة النفسية عند المرأة الجامعية، والمرأة المهجَّنة اجتماعياً، وفقاً للدراسة الميدانية:

ـ 63% من المتعلِّمات السويات تمنَّيْنَ، إبان فترة، أن يكنَّ ذكوراً.
ـ 72% من المتعلِّمات العُصابيات تمنَّيْنَ أن يكنّ ذكوراً.
– المرأة العُصابية أجرأ في الرفض والتمرد على التقاليد والمفروضات الاجتماعية.
ـ المرأة العُصابية أكثر جرأةً في ممارسة الجنس داخل الزواج، بل وخارجه أيضاً.
ـ المرأة ذات النمط الاجتماعي المهجَّن والمرأة العُصابية ترفضان الاستعمالات الكثيرة المتنوعة لوقاية البنت من الزلل. وعندهما نظرة أخف قساوة إزاء موضوعات أساسية مثل: المحافظة على العذرية، التخويفات بالأخ والأب والعِرض والدِّين. وهما ضد كل تربية تتنكّر للجنس وتقمعه، أو تحتقره وتخفف تأثيره.

86% من المتعلمات يفضلن متابعة العلم على الزواج.

إن المهجَّنة، كالعُصابية، ترفض القيود، والنظرة التقليدية أو الوضع والوظيفة التقليديتَيْن للمرأة. من هنا إمكانات نشوء العُصاب؛ لأن تكيفها مع حقلها النفسي والاجتماعي يضعف، ويصاب بتخلخل أو عدم توازن.

---

(1) فمثلاً يجب أن تقتنع المرأة بأنها ليست كائناً دون الرجل، ولا هي كائنٌ مخصي (مُشيَّأ، مختزَل) جسداً وعقلاً. لقد رفض الطبُّ النفسي والعلاج النفسي بل وحتى التحليل النفسي الراهن نظرية فرويد «الدونية» للمرأة. فمنذ زمنٍ طويل حصلت ثورة في فهم دور المرأة الاجتماعي، وفي الأنوثة بشكل عام. وكأن الدّفّة مالت لمصلحة المرأة في العائلة وفي المجتمع، وبخاصة في ثقافتنا العربية الراهنة التي لعلها أكثرت من الطنطنة اللاسوية والغناء المَرضي حول الأنوثة ووضع المرأة.

ـ 46% من المتعلمات لهن مشاكل عائلية (مع الزوج أو الأولاد).

ـ 58% من العُصابيات المتعلمات عندهن مشاكل بسبب القيام بالعمل وبالدور المنزلي معاً.

ـ المرأة اللامتعلمة أكثر استسلاماً للتقاليد، والإكراهات المجتمعية، والفوارق بين الجنسين، ووظائف المرأة التقليدية.

ـ تكون الزوجة المتعلمة، والعاملة أيضاً، أجرأ على القيام بالعمل الجنسي خارج الزواج. وتكون أجرأ على التصريح بذلك إن حصل، وعلى تحمل المسؤولية.

ـ المتعلمة ترغب بالإنجاب الأقل، لأن الأولاد قيود مقبلة على حريتها وشخصيتها وطموحاتها. وتُمضي وقتاً أقل مع أطفالها؛ وتكون المرأة العاملة بوضع مقارب أيضاً.

ـ اهتمام المتعلمة بالجنس مع زوجها أقل من اهتمامه. فالزوج وإذْ يشبع طموحاته الاجتماعية يتوجه إلى الإشباعات الأخرى ومنها الجنس. بينما المرأة تسعى لأن تشبع اجتماعياتها فيخف، من الجهة الأخرى، مسعاها للإشباعات الجنسية. . .[1].

ـ المرأة في النمط الاجتماعي المهجَّن أقل خجلاً عند الحديث عن الجنس والنشوة والإشباع. ونلقى الأمر عينه عند المتعلمة وعند العاملة التي توفر دخلاً شهرياً.

ـ المهجنة، اليوم، أقوى على الزوج؛ وتطلب منه بإلحاح مساعدتها في الشؤون المنزلية. وهي تحارب تكبّر الرجل إزاءها وضعيةً ودخلاً وعقلاً، وتهاجم أنانيته، وتجرح إدعاءاته حول الرجولة والأعمال اللائقة به، وساديته التي هي نتاج مجتمع لا طبيعة بشرية أو تكوينٍ بيولوجي.

ـ الزوجة المتعلمة عرضة للصراع بين القيم التقليدية والقيم الجديدة التي تدعوها للتحرر، والعمل، والتعلم، والتمرد على البيت والوظائف المعهودة إليها.

ـ الصحة العامة للمجتمع، في قطاعيها الاقتصادي والنفسي، مرتبطة بالسياسة أو بإرادة التنمية للوطن باتجاه ما يحقّق إنسانية الإنسان ويرفع مستويات معيشته.

من الجائز، بل ومن النافع أيضاً، مناقشة الأرقام أعلاه. وهي إنْ لم تكن صادقة،

(1) تَسْهُلِ هنا ملاحظةُ الاقترابِ التدريجيّ، في مجالات كثيرة متداخلة، لمجتمعنا من المجتمعات المتصنّعة جداً.

فهي كثيرة الدلالة. ومن الواجب أن تأتي دراسات لاحقة ميدانية، وتتناول قضية المرأة في تطورها وبخاصة في المجالين اللذين عمّقا الوضعية الراهنة لها واللذين هما العلم والتثقف؛ ثم العمل في ميادين المهنة والوظيفة والمصنع وما إلى ذلك... إنّ دراسةً واحدة تكون ميدانية، ووفق الطرائق الحارِثة في العلوم الاجتماعية، تقدم خدمات لا تستطيعها عشرات الصراخات الداعية إلى تعليم المرأة، وإخراجها من قفص العمل المنزلي وسيطرة الرجل أو النظرِ التقليدي إلى طبيعتها ودورها... أما الدراسة التي تنصبّ على تعقّب انجراحاتها، كما فعلت هنا السعداوي كطبيبة عقلية، فما تزال تنتظر زيادة التحقيق، وإعمال التدقيق، والمزيد والتكرارات من التحليل قبل إعطاء الأرقام. أخيراً، يبقى الكلام عن الرِّحام، والانهيارات الهوسية أو السوداوية أو الرِّحامية، وحتى عن قلق المرأة من أن تُهجَر وتُستبعَد، أو أن تبقى مغبونة مجروحة النرجسية منغلبة في مجتمعاتنا [أو دُوَلنا] الخاصة وفي مجتمعنا [دولتنا] العربي الكلي، كلاماً من قبيل الأدب السيء [الأدبيات] الذي يشكو ويتخيل أكثر مما يحلِّل ويجرِّب.

الجلسة الثالثة

انجراحات الحرية في الفرد والمجتمع والتواصل مانعة للصحة العقلية والتكيف الخلاق

يسير الفكر العربي، كالمجتمع، من الحال التحريضي أو من الوضع المطلبي إلى التحليل النقدي والنظر المحض في الحرية. فالحرية مشكلة ما ورائية، وخاصة بالإنسان أو بكونه صاحب جسد وليس صاحب جسم، ومنغرسة في المجتمعات القديرة المتثوّرة أكثر مما هي عليه في بلادنا المنجرحة بنقص صناعتها وثوراتها أو سلطتها ومعارفها.

تشكّلُ الحريةُ مشكلةَ الديموقراطية، ومحكَّ السوية أو العافية النفسية في الرئاسة، ولُبَّ إشكالية حقوق الإنسان عندنا.

تحرك الحرية مشكلات التواصل، فنسعى للعلائق اللارضوخية واللاإرضاخية أو للروابط الرافضة للسيطرة والشَمْلَنة والاستبداد. ذلك فقط لأننا أحرار في الحرية التي هي تقييدٌ أو تحكّمٌ يأتي من الوعي والمعرفة، من الداخل والقناعة الذاتية، من علائق التعاضد والمساواة، من اللعب على قوانين الطبيعة والشروط الموضوعية. وتؤسسُ الحريةُ فلسفةً جديدةً للعمل، وللقيم، ولرؤية حداثانيةٍ للإنسان وغده؛ وتُحرك هنا أيضاً تصوراتٍ جديدةً للسببية والعلم والمعرفة، للأنا الاعتمادية (الطفلية) والأنا الراشدة.

القسم الأول

انجراحات في الوعي الثقافي الاجتماعي: الحرية والانغلاب

1 ـ الفعل اللاإرادي والشروط الموضوعية:

إرادتنا منغرسة في واقع اجتماعي ثقافيّ، ومتحركة في شروط موضوعيةٍ وعوامل نفسية. وحريتنا تتفاعل مع ذلك الواقع، وتلك الشروط والعوامل. لذا فنحن حرية في شروط. وهكذا فقد تضغط الإكراهاتُ على الإرادة، فتنعدم الحرية، أو تخبو، أو تُضطهَد، وتؤخَذ، وتؤسَر. تلك هي أعداء الحرية؛ وليس عدو الحرية هنا هو الحقيقة، ولا هو الحتمية العلمية بأنواعها. فالإشكالية هنا غير مرتبطةٍ بإرادتي. هناك خارج، أو مجتمع يتخطّاني: يُفرض عليّ، يوقِعني في الإكراهات وفي سجنه، يكبّل فكري، ويُضعِف شخصيتي، ويُضيِّل عالَمي ودنياي. عندما أتيقن أنّ قراري ليس ملكي، وأن إرادتي خاضعة لواقعي، يحتدّ شعوري بالقلق. وذاك شعور مؤلم، حادّ؛ يضعني في المرارة، ويحاصرني. فأنا أحقّق نفسي بحريتي، ولأجل حريتي. لا أكون أنا نفسي إنْ كنتُ غير حر. فالآخر عند ذلك يكون هو القويّ، هو الطاغي: هو الذي يستلبني، ويأخذ مني أعزّ ما في شخصي، وما فيّ أخلاقياً وبشرياً وربّانياً.

2 ـ المجتمع المعادي للفكر، والفكر السبّاق للمجتمع:

ما تزال الحرياتُ مشكلةً في بعض المجتمعات، وإرادتا التعبير والتفكير مأسورتيْن: تَخرجان للنور فقط إنْ هما كانتا عبدَتَيْن، تابعتين؛ تُلحقان ولا تَستبِقان. إمّا الحرية وإما مسايرة الركب. فالحرية، في هذا المجال، واقعية. إنها عينية: تَحرث في الواقع، وتلعب فيه دورها، وتَتمظْهر في أحداثه. الحقل عندنا يجرح الحرية؛ والفكر الحر عندنا يسبق الحقل ويرفض التجريحات.

3 ـ الشعور بالحرية إزاء الحواجز، الحرية التي هي غياب للإكراه والانغلاب:

يشتد الشعور بالحرية عند اتخاذ قرار. فنقلُ المشروعِ من الأذهان إلى ما في الأعيان يدفع بذلك الشعور صوب الحدّة، ويحوّله من الحال المبهم، الأوّلي وغير المُفكّرَن، إلى وعيٍ بالمسؤولية وحتى بوجود الشخصية وليس فقط بكرامتها، وحقوقها. نحن حين نزمع على تنفيذ الإرادة، أي عند نهاية الفعل الإرادي، نعرف حريتنا، نطلبها، نتوق إليها. عندئذ تكون الإرادة حرة. أكون حراً، إن لم تقف عوائق في وجه ما أريد فِعله. الحرية هنا هي اللاّقيّد، هي انعدام الإكراه، هي القدرة على أن يكون القرار الذي اختاره قراراً لي، قراري أنا.

4 ـ ارتباط الحرية بالفعل الإرادي؛ الإرادة المقيَّدة[1]:

أمام حواجز نشر مقالة، أو توضيح رأي، تَسْطع الحريةُ أمامي، ويظهر مليّاً لي أنها جزء مني، وأنها أساس في وجودي. إنها حاجة؛ وهي أيضاً قيمة. بل لعلها القيمة الأشمل التي تميز الإنسان في مجتمع منفتح متطور، وتعرِّفه داخل الكائنات الحية والأشياء، وتكوِّن أسسه ومعناه وكينونته.

الحرية، في حالتنا هنا، حريات. كي نستطيع أن نكتب نحن بحاجةٍ لحرية الرأي، وحرية التعبير، وحرية النشر، وحرية التفكير... إكراهات كثيرة تقف بوجه الحرية المطلوبة، الضرورية والأساسية. تضغط عليّ الحرية، وأصبو إليها، أمام الحواجز والتبريرات التي يضعها مجتمع في وجه إرادة الكتابة والاعتقاد أو السلوك وتوفير المستويات المعيشية اللائقة.

5 ـ انجراح في المجتمع المُجبِر، عامل مَرَضي:

المجتمع الذي يعادي الحرية يعادي الفكر؛ بل يعادي الإنسان، ويعادي نفسه وتطوره. وفي المجتمع الذي ما يزال فكره بحاجة إلى غرس بذور الحرية، إلى المناداة

---

(1) الإرادة، في تعريف الجنيد لها، هي «أن يعتقد الإنسان الشيء، ثم يعزم عليه، ثم يريده» (التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، ج 3، ص 34). إلا أنّ الإرادة بالمعنى الصوفي تغدو «الإقبال بالكلية على الحق، والإعراض عن الخلق».

بضرورتها، مجتمع متخلف، عبودي، تابع. إنه مجتمع مسحوق، ويَسحَق. إنه إرضاخي، ورضوخي. من المعروف سياسياً أن بعض المجتمعات تنادي اليوم بحرية التعبير والاقتراع والتفكير، وما إلى ذلك. ومن المعبِّر، والكاشف عن الوراثية والانغلاب، وجود من يطالب بالحرية أو بحقوق أساسية للإنسان. ذاك دليل على انجراحات في الوعي، وفي المجتمع، وفي العنصر وفي البنية، وفي الجزء المكوِّن وفي الكُل المطوِّر. والفكر العربي أسبق من مجتمعه: فكرنا يرسم، ويخطِّط، ويطالب؛ ومجتمعنا هنا لا يستجيب، لا يتقبل إلا القليل، والقليل المقبول مربوط ومهجَّن ومستلحَق. الفكر العربي يَحْسد المجتمعات التي كفَّت فيها الأصوات منذ قرون عن المناداة بالحرية للقلم والفكر؛ وباللقمة أو بالكرامة للإنسان الحر والمتحمِّل للمسؤولية والمتمثِّل للقيم. ذلك المجتمع خصم للفكر، كأنه العدو. يمارس ذلك المجتمعُ عدائيته القمعية، ويَفْرِض إكراهاته على حقوق هي اليوم، في بلاد كثيرة نشيطة ومزدهرة، بحكم الحقّ المكتسب، أو بحكم البدهيات والأوليات الأساسية اللامتنازع فيها.

بين القرار الإرادي الفردي والحرية المرغوبة تقوم عوامل تسحق، وتقيِّد؛ ويمتد جسر من العبودية والاستلحاقية للإنسان؛ وتتحرك ظاهرة تحويل المواطن إلى شيء، والوعيِ إلى ركود ظاهر ورماد يخفي إرهاصات الثورة، والصحةِ النفسية إلى اضطراب وتخلخل.

القسم الثاني

رواسب تزييفية الحرية، أمراض واستلابات

1 ـ المكتوبية والجبْرية:

من بين المشكلات المزيَّفة، التي يطرحها موضوع الحرية، هناك مشكلة المكتوبية، أي المقدَّر فردياً، والمكتوب على الأمة؛ وذلك بحسب الفهم الشعبي الذي شاع في عصور الانقفال، وعند بعض القطاعات من الوعي العربي ومجتمعاته. كانت تلك المشكلة من أكبر ما اعترض الحرية في طرح الأسلاف لها داخل علم الكلام؛ وفي الوعي الشعبي، والنظرة الجماعية السائدة عند الإنسان. وكانت تلك الفكرة المستغلَّة شديدة التأثير والتوجيه داخل بعض المذاهب الإسلامية بحيث كانت في صلب «علم الخلاف»، وفي نشوء تيارات متضاربة إزاء فهم الطبيعة والوجود الإنساني والمصير.

عُرِفت تلك الفكرة عن المكتوب، والفعل البشـري المحتوم، عنـد الأمم القديمـة؛ وما تزال قائمة بدرجات مختلفة الحدة. لقد عرفها اليونان ونظّروا لها؛ وسمّاها اللاتينيون: «فاتوم» وهي الكلمة التي اشتق منها مصطلح Fatalité أو fatality عند الغـربيين... تقول تلك الفكرة بأن كل الأحداث، ما جرى منها وما سيجـري، مقدَّرة، أي ستتنفـذ حتماً ولا ريب. وليس للإنسان هنا غير دور المتقبِّل، المتلقي: إنه لا يستـطيع الفكـاك والانفلات، هو بلا حرية ولا إرادة. فجهوده للفرار من المقدور غير مجدية، وعبثاً يحاول التغييـر إذْ أنه ملزَم، مقيَّد، مقاد. وكم هـذه فكرة تبعث الـراحة، وتلغي كـل شعور بـالإثم، في حالات المصائب والأحزان، في الاستسلام واليأس. هنا نستخلص من التراث الكلامي الإسلامي أن أسلافنا صاغوا تلك الفكرة عن «المحتوم» وفق مذاهب شتى، وبعيدة الجـذور والسلطة في المجتمع. ولقد استغلّها سياسيون، ويستسيغها الإنسان إزاء مشاعـر العجز والإحبـاط، وكـطريقة للتكيّف واستعـادة الأمن والاستقرار. ثم هي قـد قادت، في القـرون الانقفـاليـة المستهلِكة للذات، إلى الاستسلامية المطبقة أو إلى ما درسه مؤرخونـا المعاصـرون تحت اسم التواكلية التي تنتظر التغير والحـركة، لا من الـذات، بل من الخـارج أو من الألوهيـة التي أُسيء فهمهـا ودرايتها والنـظر إليها. نحن هنـا نحـاكِم فكـرة المحتـوميـة للفعـل، أو الجبـرية، في الـوعي البشري وداخـل مفاهيم الحـريـة. إن مفهـوم القضـاء والقـدر، في الفلسفـة العربيـة الإسلاميـة وفي الوعي الشعبي والـلاوعي الجماعي عنـدنـا، هـو خـارج موضوعنا هنا. ولقد توصلت تلك الفلسفة إلى حلول يقبلها الفكر الراهن، ويرتضيها النـظرُ العقلانيُّ للحرية والوجود الإنساني المسؤول[1].

تـظهر الجبـريةُ في دنيـا الفعل البشـري كفكرةٍ لا يقـول بها اليـوم العلم. فالمنـطق يرفضها، والطبيعة تدعو الإنسان لاستشكاف القوانين المتحكمة والسببيةِ المفسِّرة للظواهـر كي تستطيع الحـرية التعـامل والحـركة، أو الازدهـار والتفتح. والأخـذ العقلاني للظواهـر يرفض الموافقة على أنّ ما يجري في الوجود نَزَقي، غير مقيَّدٍ بمبادىء عامة ثابتـة وبقوانين شـاملة. وفق هذا المنـظور للوجـود والقـوانين، للواقـع والإنسـان، تبـدو الجبـريـة رفضـاً للحرية. فالجبريُّ إنسانٌ تخلّى عن حريته أو استقال منها، ليسلّمها بطواعية إلى غيره. إنه

(1) يقول الإمام محمد عبده (الأعمـال الكاملة، ج 3، ص 210): «غلب على المسلمين مـذهب التوسط بين الجبر والاختيار». والإمام عبده ذو خـطاب يؤكد الاختيـار (الحريـة) عند الإنسـان ويعادي الجبـر (م.ع.، ج 3، ص 484). فالحرية متحركة ضمن شروط أو غيـر منفصلة عن الظروف وعن الـواقع، ذلك أن القضية هنا جدلية أو تغاذٍ متبادَلٍ متضافِر.

خائف، هو إنسان تحوّل إلى شيء، أو إلى «غير إنسان» أو إلى «لا إنسان».

إذا كان المستقبل مفروضاً علينا، أو إذا كنا مشدودين بسلاسل إلى مصير سيأتي وسيحل بنا، فنحن بلا حول. وإذا كان بتلك الحال فما علينا سوى الاستسلام، والرضى، والعيش بكسل وخنوع أي بلا جهد ولا أمل، بل عملٍ وبلا مشاعر بالمسؤولية، بلا إيمان بالثواب والعقاب. وفي جميع الأحوال، إنّ المكتوبيةَ على أفعالنا فكرةً وسلوكً ليسا من الدِّين. وهما خارج موضوع الحرية، وهما ضد العقل، وعدوّان للعلم بمناهجه وقوانينه. الإنسان مقيّد، أو مجبَر، في مجال جسمه: لا حرية إزاء لون عينيه، ولا قدرة له إزاء عمره الزمني أو قامته. لكن الحرية حرةٌ في النظرة إلى تلك الظواهر؛ والحرية هي أوسع وأعمق في مجال الفعل، والنظر، والتقييم. حريتنا في عالم المعاني، وإزاء الفكر، ملكُنا. لذا سرعان ما يتبدى أنّ الحرية مشكلة ما ورائية: فليست هي منغرسة فقط في الوجود والواقع؛ إنها تطل أيضاً على عالم الفكر المطلق، والخير الأسمى، والحق الأسمى؛ إنها لا تنفصل عن علاقتنا بالماورئيات ـ وبالغيب أيضاً.

2 ـ الجبرية قهرٌ للمجتمع، ورفضٌ للابتكار والشخصية أو التواصلية السويّة:

يُسترجَع الآن جهم بن صفوان، الذي كان يقول: لا فعل، ولا عمل، للإنسان. فأعمال الفرد تنسب إليه مجازاً، ليس إلا. لقد سلب جهم هذا من الشخصية كلّ إرادة، وكلّ قدرة؛ فلا اختيار، ولا استطاعة. نحن، في ذلك المنظور، مجبَرون على كلّ فعل وكلّ عمل. لسنا الفاعلين؛ فما يحدث في الدنيا ليس فعلنا نحن بالذات بل فعل يَجري فينا، أو يُخلق فينا. تلك الجبرية، تلك المجبِرة، انغرست عميقاً في الوعي العربي. لقد تحكّمت: قادت طويلاً بطريقة لا واعية، أو بوعي وإرادة، كثرة من السلوكات والأحكام والمعايير. وتنوعت تلك النظرة الكليلة للإنسان التي تُجبِر، وتُرغِم: لقد جعلت من الإنسان في الوجود وأمام المصير والذات متاعاً. جعلتنا جماداً، أو غرضاً من الأغراض. فمن يسلب الحرية أو الاختيار يسلب منا آدميتنا، ومن يحوّل إرادتنا إلى عدمٍ يأسر كرامتنا، ويحرمنا من تحقيق الذات والشعور بالمسؤولية، ويلغي كل مبدأ في التواصل والقيم. نتذكر اليوم، بلا قلقٍ كبير، أفكار الجهمية القابعة في قاع الذاكرة الجماعية. لقد تداخلت الأفكار المعيوشة وتفاعلت مع الواقع؛ فهي اليوم تَبْني الوعي الحر، والمشاعر بالمسؤولية، في الشخصية العربية المشرئبة إلى التكوّن الخلّاق والنظر الابتكاري، إلى الحرية للفرد والمجتمع والتواصلية.

3 ـ الدراسة التاريخية للحرية، تحرير الماورائيات، تدبّر القضية عند الجمهور وأهل النظر وأهل الحقيقة (المتصوفة):

حتى لا تكون أبحاثنا شبيهة بالمؤلَّف المدرسي، التعليمي المقصد والترويجي للأفكار السائدة في العالم، وكي تكون أبحاثنا نقدية إسهامية في الحياة الفلسفية عندنا، فمن النظر المنهجي ملاحقةُ موضوع الحرية داخل تراثنا القديم (حيث تسمياتُها كثيرة، وميدانها متسع وغير مقيّد بمصطلح واحد)، وفي فكرنا النقدي المعاصر. وبذلك، فإن البحث في الحرية يغدو نظراً استراتيجياً أو فلسفة، وإعادةَ قراءةٍ متعددة لتاريخها أي لما تبلّد وتصلّد من مرجعيتها ومطموراتها.

وقراءة موضوعنا قراءة لأصول؛ ومراجعاتٌ لمفاهيم وتصورات شائعة: فقضية الحرية قضية تراثيةٌ هي أيضاً، بقدر ما هي موضوع واقعيٌّ شديد الانجراح إذْ يشكو من النقص والطعن ولا سيما في الحجم والمدى. وكذلك فقضيتنا هذه قضية تظهر شديدة الإلحاح بمقدار ما ندرس الظاهرة بطرائق المقارنة داخل الذمة العالمية للفلسفة، أو للفكر والمجتمعات في الوقت الراهن؛ ولا سيما في الأمم التي ذهبت بالتصنيع والحداثة إلى حدّ بارز.

النظر الاستيعابي النقدي، وليس المنهج الانتقائي، والفكر التاريخي الذي يَدرُس ليتملّك ويتجاوز أو الذي يحاور ويشرح كي يُحيي ويَحيا، هو الفكر الذي يستوعب نظرنا التراثي للحرية ويوجّهه لتكوين الخطاب الحديث في تلك المعضلة. لذا فإن تحليل الماورائيات المعاصرة، والتدبّر المتعقِّب في ثنايا الأفكار الفلسفية والصوفية أو عند الجمهور وأهل النظر وأهل الحقيقة، هما الطريقتان اللتان تقدمان الحرية من زاوية معهودة نستوعبها ونتجاوزها لننهض من المنطلق السليم. ومن السويّ أن نؤكد أن الفكر العربي لا يصدر هنا، في أبحاثه في الحرية، ملحقاً بفكرٍ خارجي ولا مستتبَعاً. فالموضوع جديد وأصيل، وصرنا ننقله من عالم الغيب إلى ميدان الإنسان والمجتمع؛ مميِّزين بين الغيب والماورائيات.

4 ـ التعيينية أو الحتمية، مشكلة أخرى مزيّفة:

يشعر المرء بالحرية ـ عندما ينطوي على ذاته ـ على شكل شعورٍ باللاضرورة أي باللاحتمية إنّ على الصعيد البدني أم على الصعيد النفسي والأخلاقي. فنحن نشعر أحياناً بعدم إكراه العواطف لنا، وبغياب الضغط الجسماني، وبعدم انجرارٍ حيال الانفعالات

والتصـورات وشتى ما قـد يعوّق حـريتنا ويقف حـاجزاً في وجـه إرادتهـا أو فعلهـا. إلاّ أنّ الشعور بهذه الحرية، النفسانية كانت أو الطبيعية الفيزيـائية، يتعـاكس مع تصـورنا للوجـود والقيم والفعـل. فنحن نلاحظ أنّ العـالم محكوم بـالسببية، أو أنّ الحتميـة تقود الـظواهـر وتخلق القوانين الصارمـة الشاملة. تلك هي المشكلة! وهي مشكلة أخـرى تتعلق بتناقضٍ بين الحرية والحتمية، بين الفعل الحر والنتيجة المؤكّـدة والمعروفـة سلفاً وبـإحكامٍ نـظراً لوجود الأسباب المسبقة والمعروفة.

احتلت مشكلة الحتميـة مكانـاً فسيحاً في الفلسفـة العربيـة الإسلاميـة. نتذكـر هنـا بسـرعة وإلمـاح مقالات المعتـزلة، والأشـاعرة، والمـوقف الفلسفي الذي طـرحه الغـزالي لمشكلة الأسباب. كما أن قضية «رفع الأسباب» ما زالت ذات صدى، وفعالية سيئة، منـذ أن وقع الفكر العربي في موقف الغزالي وابتعد عن حـل ابن رشد ونـظره. لا نعرض تلك النظرية عند الغزالي، الذي يذكّر بالمفكر دافيد هيوم: لقد وضع أبو حامد القضية في إطارٍ لاهوتيٍّ، أو في نظر فلسفي. لكن العلم يؤيّد الحتمية، ويقوم عليها. ولا نعرض لمناقشة فهم الغـزالي لتلك القضية عنـد ابن رشد، لكن الغـرب تابـع حلّ ابن رشـد، وأقـام على السببية علومه التجريبية.

من ذلك التناقض الظاهر، والمزيّف، ما بين الحتمية والحريـة نشأت النـظرات عند الإنسان العربي فصاغ موقفه بشكل أحروجة: إما مخيّرون، وإما مسيّرون. وتعمّق الإيمـان الشعبي بالمكتوبية من جهة، ثم باللاسببية أو باللاحتمية من جهة أخرى، فعرفنا الشخصية والمجتمعات التي تتصف بالاعتمـادية، وعـدمِ الإيمان بـالضروورانيـة(*)؛ وبقي حتى اليوم رفضٌ لإمكـانية استعـراف الوقـائع المستقبليـة بالـطرائق العلمية. لا شـكّ في أن الإيمـان بالحتمية، أي بأن الأسباب تعطي دائماً وبدقة النتائج عينها، لا تتفق مع النظرة الدينيـة في بعض فلسفتنـا التي فهمت الألوهيـة بشكلٍ يلغي الأنـوسة. هنـا مشكلة في بعض ثقـافتنـا وليس في كل فكرنا القديم والراهن. ومع ذلك فليس مجالنـا هنا إظهـار خطل ذلـك النظر لعلائق الألوهية والأنوسة، أو للقوانين التي تحكم الـطبيعة والمـادة أي للقوانين التي تقـوم على مبدأ العِلّة الكافية. وهكذا فالحلّ إذاً لمشكلة تعارِض تلك القوانين والحـرية هـو إذاً الحل الذي ندرسه، ونترك التناقض المزيّف اللاموجود بين الألوهة والحرية، بين إرادة الله المطلقة وحرية الإنسـان العاقـل المسؤول أو الحريـة التي يشعر بهـا حتى الطفـل ويعيشها مراراً والتي هي مشروطة ونسبية.

(*) necessitarisme.

القسم الثالث

الخطاب الراهن في الحرية

1 ـ الحتمية بالمعنى الحديث، اللاحتمية والحرية، الرؤية المعاصرة للفيزياء والمادة والقوانين:

الحتمية، بمعناها القديم، ميكانيكية. بل إنها مذهب في الضرورة المطلقة المطبقة، أي أن الحتمية ضرورانية. كذلك فتلك النظرة القديمة للحتمية تقوم على فهم فيزيائي قديم. لقد تطورت الحتمية، بل خف الإيمان بها في عالَم الفيزياء الحديثة. وصار الكلام اليوم كلاماً في اللاحتمية داخل الفيزياء الصُغروية، وفي الصفة الاحصائية للقوانين داخل عالم المادة نفسها وليس فقط في ميادين العلوم الأخلاقية والاجتماعية. ذلك ان القوانين الفيزيائية، في النظرة العلمية الحديثة، لا تسمح دائماً وفي جميع الأحوال بالتنبؤ بالنتيجة الصارمة المحتومة. فالتنبؤات لا تقودنا إلا إلى الإحتمال. وهكذا فعلى صعيد العنصر الذري تسيطر اللاحتمية، والاحتمال، وتتحكم الاحتمالية المطلقة والمُمْكنية(**) في الظواهر الابتدائية. ليست الحتمية الحديثة إذاً تحليلية؛ بل هي توليفية. وليست هي مطلقة في المادة. فقد تفسّخ المذهبُ الحتميّ [الحتمانية] القديم؛ وصار هناك إمكانٌ للحرية أن تتسلّل داخل تلك الجتمانية. لن نتوقف أكثر بَعدُ أمام مشكلة اللاحتمية؛ ومن ثم أمام التفسير لعلائقها بالحرية أو عرضِ المفاهيم الجديدة للحرية حيال الحتمية والقوانين المادية. ولا نودّ القول إنّ الحتمية التي صارت عرضة للمثلبة هي فكرة سبق إليها الغزالي: ما زلنا نقول بأن فكر الغزالي، أو الأشعرية، كان أيديولوجياً ولم يكن عِلمياً. فكأنّه مال عن إعطاء القيمة الكبرى للإنسان وللكرامة الإنسانية العاقلة المسؤولة. وما زلنا نقول بأنّ الفعل الحر ينجم عن أسباب، أو أنه محكوم بمسبقات. فإن لم يكن الفعل ابناً لتلك الشروط، فإنه سيكون ابناً للنزق أو للفظاظة ولانعدام العقل، ولتسلط التلقائية واللاتفكير. يبدو إذاً كأنّ موضوع الحرية، في أحروجة ابن رشد، يُبعث قوياً اليوم. أخيراً قام التناقض الظاهر بين الحرية والحتمية الفيزيائية على علم نفس خاص هو سيكولوجيا تجزيئية وتقطيعية، أي ترى الإنسان مجموعاتٍ من العناصر والصور والأحاسيس. وليس علم النفس الحديث تجميعاً: إنه توليفيّ، ويدرس الإنسان في

(**) contingence.

مواقف عينيةٍ، وبشكلٍ جميعي أو نظرٍ كلي شمّال (قا: الرؤية الراهنة للقانون والمادة والسببية).

2 ـ الحتمانية [المذهب الحتمي] والفعل الحر:

حتى في حال الحتمية الفيزيائية المطلقة لا يعقل أن نعمّمها على الحياة النفسية؛ فلا يعني حالتئذٍ وجود القوانين الصارمة في عالم المادة وجوب وجودها، حكماً وبالضرورة الحتمية، في عالم الإنسان. والحتمية الفيزيائية لا تقود حتماً إلى حتمية نفسية أو أخلاقية. ماذا نقول الآن؟ هل إنّ الحتمية متحكّمةٌ في الفعل بمعنى أنّ الفعل الحر محكوم بأسباب مسبقة؟ هل فعلنا الإرادي نتيجةٌ حتمية لسببٍ ظاهر، أو خفي، أو هاجع في اللاوعي؟ في هذا المعنى تكون الحرية ممنوعة أو ملغاة، لأنّ الإرادة تكون خاضعة للنفعية، أو لعوامل الكسب والمصلحة الشخصية، لسببيةٍ من نوع معين أو لسببية نفسية.

ليست الحرية فعلاً لا يخضع للسببية. لقد قلنا إنها إنْ قامت على غير الأسباب صارت نزقاً وعدم تفكير، ونقصاً في المنطق، وابتعاداً عن العقل. لا تقوم الحرية على النقص في الأسباب، بل على ترتيب الأسباب أي على التخلي عن سبب من أجل آخر أرفع وأقرب إلى العقلانية وإلى تحقيق نية الإنسان. وحتى كلمة سبب هنا ليست الكلمة الموفّقة: فالحتمية هنا ليست خاضعة لأسباب بل لبواعث وميول وتفكير وعقل.

الحتمية والحرية لا يتعارضان إذاً؛ إنهما تتكاملان. يستلزِم أحدهما الآخر، ويستلزمان بعضهما بعضاً وبالتبادل: فالشروط توفر للحرية مجال الفعل والوجود والممارسة؛ والإنسان الحر هو الذي اكتشف الحتمية؛ والحتمية ضرورية لازمة للنشاط المميِّز للإنسان، للحرية. وبذلك فنحن لسنا مسيَّرين أو مخيَّرين: إننا مخيّرون لأننا مسيَّرون، ونحن مسيَّرون لأننا مخيَّرون. الأُفْهومان يتكاملان، ليسا نقيضَيْن: فليست الحرية دلالةً على اللاحتمية أو قائمة على انعدام الحتمية؛ ذلك أنّ الحرية الحرة هي استبدالُ حتميةٍ بأخرى أسمى، أقرب إلى العقلانية والفكر، وألصق بالمسؤولية والقيم الأخلاقية. تمتص الحريةُ الحتميةَ، وتنبني عليها. تتعلّم الحريةُ استعمال الحتمية، وتَستخدِم القوانين الطبيعية التي تصبح بذلك أداةً لتحرير الإنسان وتواصليته.

3 ـ نظريات في الحرية، الحرية المنفلتة، الحرية اللامبالية:

قد يبدو للإنسان أحياناً جمة أنه يستطيعُ أن يفعل ما يشاء، ساعة يشاء، وأنّى شاء؛

فيظن نفسه صاحب إرادةٍ عمياء مطلقة، لا تقف أمام حاجز ولا تعترف بعقبةٍ أو بسبب. فلا مصلحة تقوده، ولا منطق يملي عليه، ولا البواعث والميول والرغبات ذات شأنٍ في اتخاذ قرارته. تلك قيلةٌ لا تجدها عند العاقل، المنغرِس في الواقع والعلائق. قد يتصرف الإنسان وفق تلك المشاعر بالحرية التامة، على صعيد نظري بحت، أو في الخيال، وفي حالات المرض والجنون. فتلك المشاعر ليست واقعية، ولا وجود لمثل تلك الحريةِ المزهوّة الفالتة من كل تعضيةٍ أو عقل. قد نظنّ أحياناً أننا نمتلك الحرية؛ لكن ذلك يكون توهماً بانفصالٍ عن الشروط العقلية والاجتماعية للفعل البشري الذي لا يمكن له أن يكون مجانياً اعتباطياً. وحتى الفعل الاعتباطي المجاني يكون محكوماً بالرغبة بأن يكون مجانياً؛ فلكل سلوك معنى أو توجّه إلى غاية أو مُجفات ومطمور.

4 ـ الحرية في الفلسفة الوجودية، تأليه الإنسان، المطلَق الجديد:

إنغمر بعضٌ من الفلاسفة العرب في مبالغة جان بول سارتر حول الحريّة التي جعل منها أُسطورة، أو خرافة براقة. لقد غرق سارتر في إنشاء، وخطابية، واسترسالات شِعرية، في مجال وصفه للحرية. واحتل بريق جُمله، وتعبيراته الأدبية الظريفة، مساحة ولفترة طويلة داخل المقال الفلسفي العربي المعاصر. فمما قاله سارتر وأُعجَب الوجوداني العربي:

«ليست حريّتي صفةً تضاف أو خصيصةً [من خصائص] طبيعتي؛ إنها تماماً وكمالاً نسيج كينونتي [وجودي، إنيّتي]».

«ليس هناك فارق بين كينونة الإنسان وكينونته حرّاً».

«نحن مرغمون على الحرّية؛ محكومٌ علينا بالحريّة».

«الشخص ليس شيئاً آخر غير حريّته».

«لم تكن حريتي إلاّ أنا نفسي. أنا حريّتي. حريّتي هي أنا».

وهكذا فالحريّة هي روح الإنسان، أو أنّ الحرية هي «روح روح الإنسان»؛ وهي نحن، ونحن هي. . .

تذكُّر المغالاةُ في هذه النظرية الوجودانية بالكلام الدارج عن الحرية المطلقة، اللامنغرسة في الواقع والعقلانية. لقد جعلت الوجودانية الحرية تامة كاملة: فكل ما في

الوجود مرتبط بالإنسان، ويعود للإرادة البشرية. وليست تلك الحرية اختياراً وعقلاً، ونظراً تفكيرياً. إنها ثقيلة الوطأة، تلاحق الإنسان ولا تنفصل عنه، تعرّفه، وهي هو. وبذلك فهي تقود إلى التشاؤم، ولا تُغْني الإنسانَ أو تمّجده وتعلي قيمته وشأنه. والفلسفة السارترية، السائرة في فلك هيديغر، إذْ جعلت من الإنسان وعياً أو كائناً من أجل ذاته، جعلته قادراً على أن يُلَيِّس [يُعدِم]، أو أن يُفرِز العدم، ويوقف الحكْم، وينزع ذاته من ذاته، وأن يضع ذاته ذاتها موضع السؤال.

الوجود قبل الماهية، لذلك يكون الإنسان حراً. أنا أستطيع أن أكون ما أودّ أن أكون، وذلك حيال جسمي، ومواقفي، وتاريخي، وكل وضْعٍ أو نظر أو شعور لي ولغيري. الحرية ليست في مواقف، ولا وجود لمواقف إلا بالحرية. أنا اختار لنفسي ما أريد، وما أريده لنفسي. ألسنا هنا أمام حرية المطلق؟ ألسنا في ذاتانية؟ إنها حريةٌ متبجحة تلك الحرية؛ بل ليست هي حرية إنسان. وأن تقول النظرية بعدم وجود اللاوعي، وبالقدرة على إخضاع كل موقف، وبجعل الإنسان وعياً، فذلك لا يكفي لأن نتقبل آراء سارتر، ومن ماثله من العرب، في الحرية. والقول بأنّ الوجود يسبق الماهية، وبأننا نختار أو مرغمون على أن نختار، أو بأننا لسنا عبيد ما نحن ولا عبيد ما كنا، فإنّ ذلك الاختيار المطلق الذي هو خاصيةٌ لنا وخاص بالإنسان ليس، في الواقع، بتلك الظنون والتشاؤم والفرادنيةِ والكلامِ عن التجاوز المستمر، أو تجاوز الذات للذات باستمرار، وعن الإنسان المشروع. لنتذكّرْ، كطريقةٍ أخرى في النقد، تطوُّرَ ذلك النظر نفسه: فقد تجاوز سارتر ـ إلى حد ما ـ مذهبه في الوجودية كي يلتحق بالماركسية المكافحة (قارن: نقد العقل الجدلي، 1960، الوجود والعدم، 1943). وبعد أن كان يهتم بالوجود الفردي، انتقل إلى دراسة الوجود الجماعي. ولا يخفى أنّ ذلك التأليه للإنسان يذكّر بتأليه المطلق الذي هو الدولة عند هيغل، ثم الطبقة عند ماركس؛ وقد انزاحا ويَنزاحان.

5 ـ الحرية الأخلاقية، حرية الحكيم والرجل الساعي للكمال، نقد الإصطبارية العربية الراهنة:

يدعو المذهب الاصطباري الراهن، داخل المدارس الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية، الإنسانَ إلى أن يتحرر من الضغوطات التي تثقِل كاهله. فالرجل، وفق ذلك المذهب المحدث، خاضعٌ لحتميةٍ ومن ثم فلا مناص أمامه من أن يتخذ موقفاً إيجابياً حيال ما يحصل أو ما جرى في الوجود. وحتى الايمان بالمكتوبية، في الفرع الشعبي

لذلك المذهب الأخلاقي العربي الإسلامي في الاصطبار، يوجب على الإنسان أن يعي رغبته أو عواطفه كي يخفّف توتره ويرتفع. إنّ كتاب الكندي، المذكّر بالمذهب الرواقي، حول «دفع الأحزان»، ينهض من مبدأ هو اقتبال ما يجري، والتخلّي عن حب القِنْية والأشياء أو عن كرهها. فبذلك يصبح الإنسان قديراً على التحرر من الهمّ والغمّ، وحرّاً حيال الممتلكات والعواطف وشتى ما يجري في الوجود[1].

والمذهب الاصطباري الراهن، إذْ يعي ذلك النوع من المواقف في الوجود، يبني مِنعةً وأخلاقاً رفيعة عند الإنسان: يجعل الإرادة قادرةً على الانعتاق من عبودية الجهل والمرض، وعلى مقاومة الانفعال والعلائق والأحزان وما إلى ذلك مما يمنع التكامل في الشخصية. إنما يحيلنا مذهبنا هذا إلى نظريةٍ أخرى هي النظرية الصوفية في الحرية والتحرر.

6 ـ نقد المذهب الصوفي المحدث في الحرية، الحرية أمام الله، الله وحده هو الحر، خطاب الإنسان ـ الحرّ عما سوى الله ـ في الوجود والعلائق:

يرتبط المذهب الأخلاقي العربي في الاصطبار، وحيث تسليط الإرادة ضد الوقائع والطبيعة، بالمذهب الصوفي الشديد الغني والتعقيد. والنظرية الصوفية في الحرية هي هي النظرية الصوفية في الإنسان الكامل، في الفناء والبقاء. وتلك أفكار تنادي بالإنسان إلى أن يتخلى ويتحلى: يتخلى عن خصائص بشرية ويتحلّى بصفات الله. وقد حللنا في مكان آخر، وبالتفصيل[2]، ذلك النظر للإنسان أي حيث يرتفع هذا من مقامٍ إلى مقام، ومن حال إلى حال، إلى حيث يبلغ الدرجة الأسمى فيغدو إنساناً ربانياً، ويمتلك حالَ التشبّهِ بقدرات الله وصفاته. فالكرامة، على سبيل المثال، تصبح من أعماله وميزاته؛ وتَسقُط حاجاتُه البشرية، ويصل إلى عين العين، أو إلى جمع الجمع، أو إلى وحدة الشهود وما إلى ذلك من مصطلحات صوفية[3]. ولعلّ فلسفة الغزالي، على سبيل العيّنة، هي التي

(1) را: الكندي، الحيلة في دفع الأحزان؛ مسكويه... (راجع زيعور، الحكمة العملية...).

(2) را: زيعور، في العقلانية الصوفية ونفسانية التصوف؛ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية.

(3) الحرية عند السالكين انقطاع الخاطر من تعلق ما سوى الله تعالى بالكلية: فالعبد في مقام الحرية يأتي عليه وقت لا يتعلق فيه بأيّ غرضٍ من الأغراض الدنيوية. فلا يهتم بالدنيا، ولا بالآخرة. ولماذا؟ لأنك تصير عبداً للشيء الذي تتعلق به» (التهانوي، ج 2، ص 30). كما يورد التهانوي أيضاً (كشاف إصطلاحات الفنون، ج 2، ص 31): «الحرية نهاية العبودية؛ فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته».

نقدمها هنا شاهداً على الرؤية الصوفية للرجل المتحرِّر، ولطريق الوصول إلى الاتصال بالله (أو الاتحاد، أو إلى الغاية المنشودة والحقيقة الأسمى)، ولطرائق انقذاف النور في القلب واكتشاف المعرفة اللدنية. . . في ذلك الجو الصوفي تكون الحرية تحرراً؛ أي إنَّ السالك إلى الله (أو المهاجر إلى الحقيقة والباطن) يقطع الأحوال والمقامات التي تُطهِّره وتُبعِدّه: يتزهّد، ينقطع عن العالم، يتخلى، يَقهرَ بدنه وشهواته، يَفنى عن ذاته. . . ؛ والكلام من هذا القبيل كثير، كثير جداً. وكله يرشد إلى بناء الذات وفق القيم الصوفية التي تدير الظهر للواقع، والحياة، والجسد، والعلائق، والجماعة؛ وللقيم السائدة في الأخلاق والدين والمجتمع. وهكذا تكون حرية العبد هنا عبودية مطلقة لله وحده، وتحرر من كل شيء ما عدا الله، أو هي لا شيء إلا الله[1]. فلا عبودية للمرء إزاء حاجياته وعلائقه ودنياه قاطبة، ولا عبودية لقلبه لما سوى الله. . . وهذا العبد يصبح رباً؛ أو هو إنسان إلهي، وإنسان كامل، وعبد كامل؛ أو هو العبد المحض، والعبد الإلّهي، والعبد الكامل. فالله هو، هنا، سمعُ العبد وبصرُه، قواه وجوارحه، ظاهره وباطنه. . .

ما قيمة هذه الحرية؟ إنها، قبل كل جواب، ميزة الحكيم، الصوفي، الكامل، الفيلسوف، الرباني، إلخ. وهي قبل كل جواب فكرة عالمية وعن الألوهية. عرفها الفكر العربي الإسلامي بكثرة: قال بها الصوفيون، وقال بها الفلاسفة، وقال بها الأخلاقيون، والحكماء والمقمّشون في ميادين المواعظ، والآدابية، والتعاملية، والينبغيات. إنها حرية خاصة ببعض القادرين؛ وهي نخبوية، ولا يستطيع بلوغها إلا الأقل القليل ممن تزهد وانقطع وترك العلائق والخلائق طالباً عالم الباطن، وسر الأسرار، وعلم القلوب، وعلم الحقيقة وما إلى ذلك من تسميات للتصوف. إنها حرية الصوفي؛ فهي هنا مشكلة ما ورائية، ونظر تأملي، وتصورات حول المطلق. وهي أخلاقية، وبعيدة عن الانغراس والانخراط، وتقفل على الذات. فالفردانية هنا هي المذهب الوحيد، والتشاؤم فيها ظاهرة عامة ومذهبٌ حصريٌّ ومقلِق. وكأنّ تلك الحرية تحرر من كل شيء في المجتمع، برغم أن التصوف إشكال جبري ويقوم على الإيمان بحتمية مطلقة. وتلك الحرية مثل أعلى للإنسان لا يتحقق، ونداء لتمثّل الصفات الكاملة للألوهية. من هنا التساؤل إنْ لم تكن حرية وهمية، وشُهودية، أو ظنوناً، أو رؤى غير واقعية، وكلاماً في الفلسفات التي تتنكر للجسد، وللواقع أو لعالم «ما تحت القمر». فهي تتمحور حول خلود الروح، أو وجودها

(1) هي، كما في التهانوي (ج 3، ص 34). الإرادة. والإرادة هي «الإقبال بالكلية على الحق، والإعراض عن الخلق».

قبل البدن وبعده، وغير ذلك من الهرمسيات. قد انتقلنا من الأفلوطينيات، والحركات العرفانية في التصوف والحكمة والاستسرارية الباطنية، إلى ميادين المعيوش. فالحرية في الفرد الحيّ، وفي المجتمع والسلطة، أدنى لاهتمامنا؛ وأقدر على بناء الإنسان والمستقبليات. الأقرب إلينا ليس حرية الطبقة، أو الدولة، أو الرئيس الفردي؛ وليس هو أيضاً حرية الصوفي، ولا هو خطاب المعطِّلة أو الصفاتية[1]؛ وفكر الغنوصيات والهرمسيات.

7 ـ البنيوية والحرية، لحاق البعض بالموجة البنيوية:

أحدث أبطالُ البنيوية المعاصرة تأثيراً في قطاعٍ من الفكر الفلسفي العربي سرعان ما استجاب للفكر الرائج عند البنيويين الفرنسيين الأربعة (ليفي ستروس، لاكان، فوكو، ألتوسير) الذين تصدّوا لمفاهيم الوجودانية في الحرية. فكّرت البنيويةُ في مشكلات الإنسان وفق المنطق الحديث (الرمزي)، والألسنية، والبنية [النظام، النسق]، بهوسٍ أو بمبالغة. وهكذا أهملت تلك المدرسة دور الوعي أو الأنا الواعي، وأضألت الأهمية المعطاة للتاريخ؛ إذْ أعطت القيمة الكبرى للبنية. ومع أنها أقرّت بدور اللاوعي فإنها بالغت في الاهتمام بالألسنية، وبالتنظيم الشكلاني للنص وبنيته المنطقية التحتية. وباختصار، ففي حين أنّ الوجودانية أعطت للإنسان ذلك الدور الإلّهي، المطلق، والسيد، فإنّ موجات البنيوية طفّفت الإنسان، وقيمتَه، وتاريخه: جعلته منتوج البنى، بلا إنسانية أو بلا حرية وخاضعاً لقوانين مسبقة وخالدة.

8 ـ باتجاه الحرية في المجتمع الذي تبنيه، والمجتمع الذي يبني الحرية:

الحرية، بمفهومها عند من يمثّلهم الغزالي أو حتى من يمثّلهم ابن رشد، درجة قصوى تُرسَم للإنسان. وذلك الإنسان (وهو العارف أو العرفاني أو الصوفي ومن ثم الغوث والقطب وصاحب الزمان وما إلى ذلك) رباني، وإنسان محض، وعبد إلّهي أي كامل. لكن هذا فكر محض، وليس إنساناً في مجتمعٍ وعلائق وبدن. ولذلك، فذلك المفهوم للحرية لا يعمِّم، ولا يصلح للمجتمع والعلائق والبدن، إلا في نسبة هي قليلة أحياناً كثيرة ومؤقتة وظرفية. ماذا نقول إذاً؟

---

(1) يهتم علم الكلام المعاصر بتحيين موضوعات المعطِّلة والصفاتية، وما إلى ذلك من مذاهب، أو بجعلها موضوعات اجتماعية تاريخية تهمّنا الآن وفي هذا الحين.

إنّ تـراثنا زاخـر بتلك النظرات والنـظريـات في الحـريـة الكـاملة، أي تلك الصفـة الخاصة بـالعارف بـالله. ولم تفعل تلك الـرؤى بحيث تبني الإنسان الحيّ المكـافح، ولا المجتمع المنفتح الذي يوفر لأفراده الشروطَ كي يبلغوا تلك الحرية النظرية المطلقة. ذلك أنّ الحرية التي تبني الإنسان، وتوفر نمو ذاتـه وتحقق مشاعـره بالقيم الإنسـانية، هي التي يتركّز عليها الفكر العربي المعاصر. فالحرية التي تميّز الإنسان، وتكوِّن روحه، هي حـرية الإنسان الذي ينغرس في شروطٍ اجتماعية تاريخية، أو في معقودٍ بدني اجتمـاعي علائقي منفتـح على المستقبل ونـداءات القيم. فالـواضح هنـا أنّ الحريـة الصوفيـة حريـة لا تبني المجتمع، ولا تشدّ الفكر؛ لأنها تقوم على رفض المجتمع، وهـدم الفكر. والحـرية التي تُضعِف الفردَ، والتي تتنكّر لبشريته وطبيعتـه، تكون جـزئية، هـدّامة، غيـر تنويـرية. وهي أيضـاً ترتبط، بحكم تـوجّهها الـلاإجتماعي، بنـظرٍ إلى السلطة يعزز الخضـوع والامتثال؛ وبنـظرٍ إلى التراث يعـزز التبعية والاجتـرار؛ وبنظرٍ إلى المجتمـع والفكر لا يـزيل وصـاية البالي، ولا يعزل الذي فقد القدرة على التغذية والتكييف الخلاق.

إنّ الحـرية التي ينـادي بها مـذهب الاصطبـار، أو «الـرواقيـة» العـربيـة إنْ جـازت التسمية، والحرية التي ينادي بها فكرنـا الصوفي والفلسفي في قـطاعه الينبـوعي، تقرّبـان الإنسان من المعصوميـة أي حيث يكون الإنسـان غير قـادر على فعل السّيّء ولا يفعـل إلا الخير وحده. ولكن تلك الحرية خاصة، وهي مفرِطة؛ ليست اجتمـاعية ولا هي واقعيـة إذْ تنسى أننا في رتبةٍ تقع ما بين البهيمة والملاك. يطلب الفكر والمجتمعُ الحريـةَ التي تغتني شيئاً فشيئاً، والتي لا تكـون كينةً مستقلة، ولا نـظرية تصـورية؛ والتي تتغـذى بالشـروط، وتلعب على تلك الشروط كي ترفع وتعمّر الإنسان في مجتمعه. الحرية صعبة، لا يعطيهـا مجتمعنا لأفراده مجاناً وكفـاية، ولا نحصـل عليها كهـدية، ولا كشيء جـاهز. إنهـا قيمة، وعملٌ نقوم به. نبنيها فينا، ونبني بها أنفسنا بلا توقفٍ أو إشباع. ما تزال عنـدنا منجـرحة؛ بعيدةً عن أن تكون حقنا الأساسي على مجتمعنا أو حقيقة كبرى في فعلنا السياسي.

9 ـ نـظرة إزائية في الأكثر فـالأكثر من الحـريـة لـلإنسـان والمجتمـع، ومن الإنسانية في الإنسان والعلم والدولة:

ما يزال القطاع الأكثري، في الفكـر والمعيوشيـة، بعيداً عن أن يشعـر بحريتـه. وما يزال الإنسان في مجتمعات كثيرة جداً في العالم غير متحرك بـالحريـة، ولا متذوقٍ لهـا أو متغذياً بها ومتميزاً بهـا. صحيح أنهـا كفاح دؤوب، ومثـلٌ أعلى نصبو إليـه أي أنها ليست

شيئاً نشتريه أو نقتنيه (لأنها موجودة فينا وبنا، أو محورٌ لنا، وفي طبيعتنا). إلاّ أن الصحيح أيضاً أننا، في تراثنا العربي الإسلامي أو في تصوراتنا الواعية وهواماتنا المعاصرة، نحتاج لاستكشاف اللاواعي والمُجِفّ وتأثيرات القمع التاريخية إذا شئنا أن نصقل مرجعيتنا ومفاهيمنا حول الحرية أو زيادة التحرك بها والتشوق لأن تغدو فينا حقاً وليس مطلباً، أو واقعاً وليس مطمحاً[1]. قلّ أن نقع على مطلبٍ للفكر والفعل أو التواصل والعلائقية أشدّ إلحاحاً وبروزاً من مطلبنا للحرية. فما زلنا نطلبها بنبرةٍ تحريضيةٍ لكن لا تخلو من الحسرة، ومن حسد للأمم التي صارت فيها الحرية حقاً مكتسباً وميزة أساسيةً في الشخصية والفكر والفعل السياسي والاجتماعي. وذلك الهجاس ضرورةٌ للحاضر والمستقبل، وقوامٌ للصحة النفسية أو العلاجية للفعل والرؤية والمعرفة.

تظهر الحريةُ أساسية أو قيمةً مطلوبة في تياراتنا الفلسفية المعاصرة: الشخصانية، الوجودانية، الوضعانية، التكييفانية... ؛ وهي أيضاً موضوعٌ للدراسة في إعادة قراءتنا النقدية للتراث الفقهي والكلامي وقطاعات الثقافة كافة؛ ونتعقّب العوامل الموضوعية والتاريخية التي جعلتها منجرحة في تاريخنا السياسي، وفي نظرنا للألوهية والأنوسة، وفي مجتمعاتنا المعاصرة والراهنة أي في علائقيتنا وفعلنا التنظيمي والسياسي. هنا موضوع حيّ؛ وهو ألصق بالعالم الثالث، وكاشفٌ عن شروط اقتصادية اجتماعية لا توفّر للإنسان حريته وحقوقه، ولا تستوعِب الديموقراطية والعقلانية وخصائص المعاصَرة والدولة الحديثة. لكن مناجاة الحرية، في مجتمعاتنا اللاحرّة واللامحرَّرة للمواطن، مرآةٌ ترينا ضرورةَ أن تتحول الحرية إلى حقّ للجميع وليس للنخبة، وللفكر وليس لفكرٍ واحد، ولكل الميادين وليس لميدان المهيمِن. فمن حق المواطن أن يشعر بحريته الفعلية، وليس أن يتأمل في النظرية المجرَّدة أو الصوفية، وبتأثيره في الفعل السياسي، وبدوره في تغيير هذا الفعل عبر الطريق الديموقراطي، وبحرية فكره وعمله تجاه القيم والأيديولوجيات السائدة والقوى والمنتِجة[2].

---

(1) عن اللاواعي والمتحكّم والمعيوش، في مجال الخطاب العربي الإسلامي في الحرية، نتذكّر ما سبق أن ناقشناه أعلاه حول: المكتوبية، القَدرية، الحتمية، والإرجائية... ؛ كذلك نتذكر هنا أيضاً ثقافتنا المغذيّة للكلّياني، ولحرية «السلطان» وحده، ولعُصاب الرئيس...

(2) قا: زيعور، «بعض مشكلات الحرية في الفلسفة»، في: في التجربة الثالثة للذات العربية...، صص 141-162.

اشمولة

الحرية المعيوشة الظلية والحرية العلائقية

1 ـ الحريتان عامل لا بُدِّي في الصحة النفسية والعلاج النفسي للمواطن والفكر والفعل السياسي:

يهمّنا توظيف المعنى الجديد، العلائقي أو السياسي المحض، للحرية من حيث دورها في وقاية وعلاج الإنسان من تأثير الانقماع والرضوخ، أو الانقهار والتدجُّن مع المتسلِّط والقواهر والخطاب المهيمِن. كذلك فإن الفكر، كالمجتمع أيضاً، يحتاج لحرية التعبير الذاتي، وللشعور بالاحتماء والاطمئنان إلى اعتباره الذاتي وإرادته الخاصة في الضبط والتحكّم بالوجود والقيم والعلائقية. ولن نكرر هنا أنّ الإرغام على الطاعة أو الخضوع للسياسة المتفرِّدة المستعلية، عند الفرد أو في المجتمع والفكر، غير أخلاقيّ أو لا يكفي ولا يَنجح. فبالعكس، ذلك الإلغاء للحرية يوقِع في الكذب والغش، في التكيّف الناقص أو في الحيل الدفاعية (النكوص، الإنكار، الانفصال في المواقف، الازدواجية والتغطية، الهرب والتعويض والانسحاب، تكوين المواقف المناقِضة. . .). ومن المعروف أن هذه الإواليات السلبية لا تُنتج الفكر المباشر، ولا تنمّي المجابهة والتحدّوية في الإنسان والعقل؛ فالصحة النفسية هنا تكون نوعاً من التكيّف الوهمي واللفظي، المؤقت والظرفي، الملتوي والحيلي.

2 ـ تثمير المعاني العقلانية الجديدة لأفكار قديمة، العلاج التحريضي بتغيير المعتقدات:

مرّ أعلاه، بتكرار يعرفه الاختصاصي أو المدرِّس والواعظ، أنّ الصحة النفسية، كالعلاج والتخطيط لها، متحركةٌ متغذيةٌ برؤية كبرى شمّالة للأفكار والمواقع والطرائق. فالفهم الجديد للألوهية أساسي هنا كي تقوم علاقتنا معها على نحوٍ لا يكون فيه الإنسان بلا حرية ولا مسؤولية، محكوماً للسلطة والمسبقات. يقال الأمر عينه بصدد علائقية هذا الإنسان الواقعي الحيّ مع الفعل السياسي لكي يتحول إلى ديموقراطية أو شوروي غير مقنَّع بقواهر وبعواهر. كما أنّ الصحة النفسية للعقل والفعل، للروحاني والاجتماعي وحتى للحِياوي [البيولوجي]، مرتبطةٌ بتحقيق لا ينَي ولا يُشبَع لخصائص المعاصَرة أو للحداثانية. . . في كل ذلك يتجه التفسير للظواهر والعلائق بما هو أرضي أو واقعي،

وعقلاني أو سببي؛ كما نتجه أكثر فأكثر صوب الحداثة بمنطق جديد تطوّري تطويري، أو عقلاني معاً وتجريبي، وغير ماهوي ولا هو صوري أو جوهراني. . .

ومن اللابُدّي أيضاً، في هذا المضمار، تثمير المعنى الجديد للحرية: إنّ همّنا هو هنا الحريةُ الملتصقة بعلائقيتي مع ذاتي، ومع غيري، ومع المجتمع أو السلطة؛ إنه الحرية الواقعية والعيانية أو الحرية في الواقعي والعياني والاجتماعي والتواصلي؛ هَمُّنا الحرية داخل الشروط، وضمن لعبة القوانين، في العائلة والفكر والمستقبل، في الفعل والمعتقد والأشياء أو المعاني والقيم. . . بهذا المعنى للحرية أشعر بكياني، وبحريةِ إرادتي، وبأحكامي المستقلة على معناي وتاريخي وذاتي. وبهذا المعنى تكون الحرية عاملاً في الإشفاء، في الوقاية، في التخطيط الاستراتيجي لتحرير الإنسان والسياسة بل ولتجاوز الحرية بمعناها الصوفي النخبوي.

3 ـ العلاج النفسي عن طريق إخراج المعنى المعيوش للحرية، وَعْيَنَة الهاجع واستيعابه:

لا يكون العلاج النفسي، للإنسان أو للفكر عند العربي، كافياً جذرياً إنْ لم نَضَع أمام الوعي مفاهيمنا النمطية الأصلية [الينبوعية] عن الحرية. فنقل الهمّ إلى العمل والحركة، إلى انتاج العلوم وتنظيم العلائق والموارد، لا يترسخ ويثمر إن لم نتحرر من تجاربنا الأولى مع الحرية التي تبأور المسلمون الأوائل حول اعتبارها علائقية مع الغيب أو قدرة ما بالنسبة إلى المطلق. ما زلنا نعيش ونفسِّر، نتكيّف ونتعالج، بحسب هذه المفاهيم للحرية مأخوذةً أمام الغيبي أكثر مما هي متغاذية مع الشروط والفعل السياسي والتاريخ. . . إنّ إعادة مَعْنَية تلك المفاهيم ضرورية من أجل إعادة الضبط، وفي سبيل التحرك طبقاً للحرية بمعناها الواقعيّ النزعة والرؤية [للحرية الواقعانية]. وإذْ يبقى اللاوعي طِفْلياً، قليل التغيّر بالنسبة للأنا الواعي الاجتماعي، فإنّ تنوير المعيوش والظِّلّي، المكبوت والمطمور، خطوة أساسية لا بد منها إنْ شئنا الانتفاع والنجاعة في عالم الحرية والقيم.

أما يزال الموقف الأشعري، أو الاعتزالي، أو الموقف المصالِح بينهما، معيوشاً أو متحكّماً في سلوكنا اليومي؛ وفي تفسيرنا للتاريخ أو للحرية، للمحتوم والسببية؛ وفي التبرير والإرجاء والتكيّف اللاعقلاني وغير المباشر؟ يبقى أخيراً أن نقول: ليس صحيحاً، ولا هو صحّي أو مُعافٍ، الموقف الذي يُغفِل المعنى الكامن، المطبَّق واللاصق بالحياة، للحرية في السلوك المعيوش الإسلامي. وإلصاق المعنى الجديد لا ينجح ولا

يبلغ الأعماق إنْ أغفلنا جذور العقدة والتجربة الينبوعية الهاجعة والمتحكِّمة. ولعلّ في هذه القيعان مكامن ومحركات الشخصية المتميِّزة، في العالم أجمع، بالانفتاح على الروحاني الحيّ والمتعالي؛ والمؤهَّلة لاقتبال العلاج أو التطور انطلاقاً من تلك المكامن والمحركات.

عند العتبة

القسم الأول

في إعادة الضّبط والتعديل

في نقاط التحكم داخل الشخصية وفي المجتمع

القسم الثاني

في محاكمة الفكر العربي لنفسه ولصحته النفسية العقلية

صياغته لأحكامه على ذاته على هدي الوعي بالآليات السلبية

أو بقسريات التطهّر المرضي اللاواعية والوسواسية

القسم الأول

1- من تصورات تراثية غائمة عن العلاج النفسي إلى المناهج الواضحة والأنساق العقلانية التجريبية:

علّمونا السباحةَ، وعدم الخوف من أعماق الغدير، بأن قذفونا في الماء. هذا التعريض الكلّي، أو الجزئي، هذا العلاج بالفيضان والإغراق، صار اليوم في الدراسات الحديثة منهجاً مستقلاً، ورؤيةً للحال وللعلاج قائمةً على سببية، وعلى نسقٍ معرفي واضح، وعلى قوانين، وضمن منظور محكَمٍ في الوعي والسلوك كما في المرض والصحة، في الإنتاج والتوظيف والتشغيل. ونستطيع أن نقارِب طريقة أخرى مألوفة؛ لكن غير مُمَنْهَجة، ومنتمية إلى عالم فكري قديم وإلى قيمٍ صارت اليوم عتيقة، كانت تتبع التعويد التدريجي، وتقديم المساندة التدريجية للإرادة عن طريق تدريب الإرادة، وضخ الإيمان الديني، وبثّ الاستناد إلى تصوراتٍ دينية تمنح الاطمئنان والأمل أوتعزز الرغبة بالتحمّل والكفاح (بالتجمّل والاستعانة بالله)، وتشحذ العزيمة للتغلّب على القلق أو لتغيير الإنسان في ذاته وتفكيره وتصوراته. . . كانوا إذاً، إذا جاز استعمالٌ مؤقت ومَصْلَحي لمصطلحٍ حديث، يُحِلّون اعتقاداً مكان آخر، ويطمحون لإبدال سلوكٍ موضّحٍ ناجح مكان سلوك جانح أو مقلِق.

أ/ عرف أسلافنا العلاج، إضافةً إلى ما مرّ أعلاه، بواسطة الاستماع للصابر يحدّث عن مشكلاته مع الواقع، أو عن صراعاته الداخلية وإحباطاته: فيفرّغ، أو يتنفس الصعداء ويُثلِج صدرَه، ويهدأ باله (يَطمئن، يرتاح). وعرفوا العلاج بواسطة «تحليل» الصابر لمشكلته، وتفسيره أسبابها، وكيف يودّ أن يواجهها؛ وبتقديم رؤيته الخاصة لحلها وتخطيها. فالإنسان عندما يضع مشاعره الخاطئة، أو قلاقله وسلوكاته الذاتية، على الطاولة (أي عندما يُخرج قلقه إلى النور، ويعبر عن مخاوفه وضعف إرادته) فإنه يضع ما هو ذاتي

ومظلِم على مبضع العقل والمجابهة. بذلك يتحرر، ويخفّف أثقاله. ومن ثمّ تسهل الحلول؛ أو توضع الحلول الأقرب والأنجح.

من جهة أخرى، نفّرونا تدريجياً من السلوكات والأفكار المضطربة والمقلقة، أو التي هي غير متوافقة مع النظر السليم للذات، أو مع الآخر وداخل المجتمع... ومن المعروف جداً أنّ أوساطنا الشعبية ترشد إلى سَداد «فشّ الخلق»، وإلى منافع البكاء، وضرورة الشكوى أي الكلام الرافض، وشتْم المخيف، وتعيين القواهر أو تسميتها باسمها...[1]. وهكذا يدعى الشخص إلى أن يدعّم النزعةَ إلى الكفاح، وإلى السيطرة على معضلاته ومأساته...

ب/ كذلك أسلافنا عرفوا أيضاً، كالحال في حضارات أخرى عديدة، «تفسير» ما هو حاضر بما هو غابر. فقد ردوا «الاكتئاب»، أو اضطراب الشخصية، إلى عوامل ثقافية اجتماعية (نظير تأثير البيئة والفقر)، وإلى أسباب كامنة في تجارب قديمة للصابر، وفي علائقه؛ وكذلك في اعتقادات وتصورات تتعداه، وتبقى بعده، ونشأت منذ مئات السنين قبله.

2 ـ المختلِف في الأساليب العلاجية الحالية، وفي كيفية المعرفة ونظامها:

تقوم الأساليب الحديثة على فهم للطبيعة والسببية مختلفٍ عن التصورات القديمة القائمة حول التقريبي، واللاتجريبي، والمعياري أو الأخلاقي. كذلك فإنّ القدامى أحاطوا رؤيتهم للمعالجة أو للتشخيص بالكثير مما صار اليوم عائداً إلى الخرافات والأوهام، أو إلى الظنون اللاامتماسكة والتفسيرات المطاطة والقافزة. فقد كان العلاج بالرقوة والخرز، أو بالأحجبة واللاعقلاني، أساسياً (نتذكّر: التمائم واستعمال التلاوات، والثقة بقدرة الجن والسحرة والفقيه...). ومن جهة أخرى، اختلفت أيضاً النظرة للعلم، للوجود أو للمصير، عن النظرة القائمة عندنا اليوم أو الآخذة بالتعمق والترسخ. فنحن في اللحظة التاريخية الراهنة نولي دوراً واعياً ومنهجياً للعوامل الاجتماعية القادمة من الحقل والحاضر، أو للشروط والبنى الواقعية، بدون أن نغفل دور العوامل الذاتية المتزاملة والمتفاعلة مع تلك الظروف المهيِّئة أو الإستهيائية الإعدادية. واليوم، يميِّز بين الاضطراب

(1) عن العلاج النفسي، في أوساطنا الشعبية الراهنة وفي تراثنا، را: زيعور، أحاديث.. صص 133-134.

النفسي (الفكري، السلوكي) المرتدّ إلى الذات، كالحال في القلق والمخاوف والعقاب الذاتي، وبين الاضطراب الذي يخلخِل علاقتنا بالآخر أو بالقويّ كما يحصل في حالات الجنوح أو التدمير لعدوانية المتسلط والقاهر والملتوي. ونشدد، أخيراً، على نسبية الصحة النفسية، وإمكانيات التغيّر أو الشفاء والوقاية. فنبقى بذلك كله داخل علم، أو ضمن فعالياتٍ منظّمة تحلّل وتقارن، وتقطّع وتجرب، وتلجأ للرياضيات والإحصاء وشتى المناهج إنْ الطبيعية الاتجاه أم الإنسانيةِ المنحى. وهكذا فنحن نهتم اليوم بدراسة الانجراح، أو المضطرب واللاامتكيِّف، تبعاً لمنهج خاص بالعلوم الإنسانية. كما نستند إلى نظرية في العلاج تقوم على مناهج أساسها وفحواها تعديل الانجراح سواء أكان في السلوك أم في الوعي (إذا جاز التفريق القاطع، فمؤقّتاً ولتسهيل النظر). بكلمةٍ ثنائية الساقّين، فإنّ التعديل يكون بالتعلم والتجاوز؛ وهذه عبارة تلخص المرمى للتكييفانية، أو تعبّر عن الهدف الذي يقصد إليه الفكر العربي والإسلامي والعالمثالثي منذ القرن الماضي. فخطاب الصحة النفسية، الذي ليس هو مختصاً بالمَرَضي أو بالفرد، يطمح أيضاً إلى تعديل السلوك والنظر في البيئة والعلائقية والمجتمع أو في العام والاجتماعي والتواصلي. وهكذا فقد نستطيع، مع شيء من التردّد أو الحيطة والحذر، وضْع خطابِ أيّ ناقدٍ للمجتمع من زاوية حضارية، كخطاب أيّ ناقدٍ لفكرنا الراهن وما بعد الراهن، ضمن تراث خطاب الصحة النفسية الموجّه للسلوك والفكر في المجتمعات العربية المعاصرة.

3 ـ منهجا الصحة للسلوك والفكر، للفرد والحقل والعلائقية:

أ/ التعلّم، لتغيير السلوك أو لتعديل النظر، فلسفة؛ وهو أُجْموعةُ طرائق تخضع للإحصاء والتجريب والقوانين. فلا بدّ من تعلم الأساليب الجديدة والمستقبلية، في العالم الثالث وفي الأمم الشديدة الإنتاج للعلوم وللتكنولوجيا، كي يستطيع الإنسان أن يحقق في نفسه الصحة النفسية الإيجابية أو التوافق الحيّ الدينامي مع المتغيّرات والمقلقِلات والعوامل المخِلّة لاستقراره أو للعقلانية ولاتزانه الذاتي[1]. إنّ تدعيم العقلانية، في مجال

---

(1) تَعلُّمُ العقلانيةِ في سلوكٍ ثانوي ينتقل إلى سلوك آخر، وينعكس على المجمل الدينامي العام للشخصية. فهو إن تعزز هنا يقدم المساعدة والدعم هناك. وقانون التدعيم في مجال توسيع العقلانية (وعلاج مشكلات انفعالية، وزيادة القدرة، وتعديل السلوك) سديدٌ ،ومشروع،، ذو مردودٍ، وقابل للانتشار والتمدّد.

اكتساب المهارات أو للتغيير والتكيُّف الإيجابي، منهجٌ قابل للتعميم (والانتقال إلى ميادين متعددة)، ولإثراء العلائقية والشخصية والمجتمع. باختصار، نثق بأن تعلّم السلوك العقلاني، أو النظر الاتزاني الرّشداني والتعديل الذاتي، يستطيع تخليصنا من السلوكات والاستجابات، من العادات أو المزاعم والأوهام، التي اكتسبناها ثم بدت لنا غير ناجحة أو قائمة على خبرة ناقصة وغير قادرة اليوم على التنوير والتثوير[1]. لذلك توجهنا هنا، في هذا الكتاب، إلى الاهتمام بالأعراض للظواهر المرضية واثقين جداً بأنّ هذه الأعراض قابلة للخضوع لعملية إعادةِ التعلّم، ومشدِّدين على أنّ إعادة تأهيل البيئة، أو إعادة تعضية الشروط الثقافية الاجتماعية، هي جانب أساسي في عمليات المعرفة ثم في عمليات العلاج، ثم في الاستراتيجية والتخطيط للتكييفانية[2]. فقد كان الحاضر، أي هذا السلوك الراهن القائم أمامنا والمنغرس حياً في مجتمعاتنا، منطلَق التشخيص والتوصيف لدراستنا هذه (غرضها الأكبر، أو هدفها ومقصدها).

ب/ بيد أنّ للقضية، لأيّ ظاهرة تاريخية اجتماعية، بُعداً آخر هو رمزي أو اعتقادي أو نفسي. وقد ندرج ذلك الجانب للظاهرة تحت مصطلحاتٍ فضفاضة أو فرضياتٍ نافعة (حتى وإنْ صارت قريبةً من الصياغات الإنشائة أو الأُعْمومات الأدبية...) من مثل: المِخْيال، اللاوعي، الجهاز الإيحائي، الجهاز المعيوش والمُجِفّ والظِّلّي في المجتمع والشخصية، في الفكر والنص. تبعاً لهذا الجانب الثاني، اللامنفصل أو المتزامل المتضافر مع الجانب السابق، يتفسّر تَوجُّهنا هنا، في هذا الكتاب، إلى العوارض أو إلى العُصاب [المرض النفسي]؛ ثم إلى البحث عن الأسباب الدفينة العميقة، والمؤثرات التي تشكّل الدوافع والعوامل المولِّدة للعارض. فوراء العوارض تكمن أعْراض أي مظاهر تُخفي وتَكشُف الانجراحَ (أو العقدة، أو التجربة الظِّلّية الهاجعة الحية، أو الماضي المطمور محمَّلاً بشحنة انفعالية تحرك الاضطراب الماثل في الحاضر. إنّ التحليلنفس بمدارسه المتعددة يقدم هنا طرائق قديرة في مجال استكشاف الجذور، والأسباب العميقة، والذكريات الصادمة المكبوتة لكن المؤثرة المتحكّمة في السلوك الراهن. لا غِنى

---

(1) لا نتّبع مدرسة واحدة في العلاج النفسي؛ يظهر أيضاً أننا لم نحصر موضوعنا داخل تخوم مسيَّجة.

(2) التكييفانية: عملياتُ النظري والممارسة القاصدة لتحقيق الصحة النفسية للفرد مع ذاته والحقل والعلائق؛ وللمجتمع مع ذاته ومع العقلاني والقوى العالمية الناجحة؛ وللفكر في المستقبليات وعالم ما بعد الراهن (أي مجتمع ما بعد المجتمع الصناعي القائم، مجتمع ما بعد الرأسمالية الجديدة والثورات العلمية المتلاحقة...).

إذاً عن المناهج التي تستكشف القَسْري والمكبوت، وترتد على الطفلي والنَّبعي والاعتمادي.

ج/ تكامل وتضافر المنهجَيْن أو الرؤيتَيْن، العوامل القديمة «الطفلية» والعوامل الراهنة: يجد العلاج السلوكي، أو التركيز على ما هو بادٍ في السلوك العياني، تكامله وفعاليته المؤثرة الجذرية في العلاج المتمركز حول وَعْيَنة المكبوت أي المنطلِق من النفسي ومن «فرضيات» التحليل النفسي واللاوعي وما إلى ذلك[1]. لكل من المنهجَيْن نقائصه[2]؛ ومنطقه الخاص. فالعلاج السلوكي سريع، وخارجي موجَّه للظاهر والأعراض، وغير باهظ. لذلك فهو قد ينجح في مجال غرس الطرائق الناجعة في الاستجابة، والأساليب العقلانية في التفكير؛ ولإقامة التكيّف السليم مع الذات والآخر والقيم، وإعادة التعديل للضبط الذاتي والتوكيد الذاتي على نحو إيجابي مثمِر.

أما العلاج الموجَّه إلى الماضي (النَّبعي، الطِّفْلي، التجارب الطفلية المكبوتة الحية)، بواسطة طرائق التحلينفس في استكشاف الشخصية (الاضطراب، العقدة، المكامن) فهو باهظ المدة والتكاليف، ثقيل، بطيء، غير مكفول؛ لكنه يتوجه إلى الجذور، وهو شمولي وجذري، وربما يكون علاجاً نهائياً فعالاً.

4 ـ صحتنا النفسية قديماً وهمومنا [اضطراباتنا] الراهنة في الوعي والسلوك، في الفرد والمجتمع:

قد تتحرك فينا مشاعر بالضعة أو بالحسد، ولا سيما بالخطر، تجاه دنيا الأقوياء سلاحاً ومعرفةً وعقلانية. كما أننا نلاحظ أنّ أسلوبنا في المعالجة للوجود يتغير ويتعدل، أو يحتاج للتوجيه وإعادة الضبط. إذْ تزداد صراعاتنا مع البيئة الراهنة، وتكثر إحباطاتنا وأزماتنا، ونلحظ تخلخُل القيم الموروثة، ونقص الديناميات الحديثة: فالعوامل الاجتماعية، وعلائقيتنا، وثقافتنا، هي المسبِّبة للسلوك القلِق وللإحباط والصراع؛ وقاصرةٌ عن تحقيق الحاجة للحب وعن تحقيق الرغبة بالنجاح والاطمئنان وتقدير الآخرين لنا. ولذلك نشعر أننا في عالم غير حر ومقلِق، وهو خطر علينا وشديد العدائية. من هنا تتأتّى الاستراتيجيّةُ التي يضعها الفكر العربي من أجل تغطية ذلك القلق، وتحقيق الحلول

---

(1) عن نقائص العلاج بالتحليل النفسي، را: ح.ع. زهران، الصحة النفسية... القاهرة، عالم الكتب، ط 2، 1978، صص 252-254.

(2) عن نقائص العلاجات السلوكية، را: م.ع.، صص 275-277.

لحاجاتنا للحب والاكتفاء، للاحتماء والاستقلال. ومن هنا أيضاً تنبع التوجّهات نحو تعديلٍ في الأنا الأعلى (القيم، المعايير الأخلاقية) داخل الجهاز النفسي للشخصية وداخل المجتمع[1]. فالمقامات المعهودة للفعل والنظر والقيمة (المباح، المحرَّم، المندوب، الجائز. . . .) آخذة بالانفتاح بعضها على بعض أو على التغيّر. ونسير باتجاه استبدال المعياري بما هو عقلاني، وإحلال التحليل للعياني وللظواهر محلّ الأحكام الأخلاقية والفكر الإنفعالي والصياغات الوعظية والوصفية. كذلك يزداد الاهتمام في مجتمعاتنا بالتنشئة الاجتماعية، وبإقامة الاتزانية والديموقراطية في العلائق والديناميات الثقافية.

لكن النقص قائم وقاتم. ومن طبيعة الفكر العقلاني أن لا يرضى، وأن لا يقنع. فالتطابق مع الذات جمود، والحركة حياة وإحياء، والتجديد فعلٌ لا يُشبع ولا ينتهي. إنّ الرغبة المستمرة بالبقاء، وبالبقاء الأقدر، تفرض التغيّر المستمر، ونقد ما هو مؤسَّس ماثل، واستكشاف ما سيأتي بعد الواقع الراهن أي الحاضر أمامنا وبنا وفينا.

5 ـ الشخصية السوية نسبية واكتسابية، مَرِنة ومتفاعلة مع المحيط والمعاصَرة، الجانب السلبي والفاتر:

ليست الشخصية في المجتمعات العربية غير سوية، أو غير ابتكارية. فلا أحد يقول بذلك. وليس الإحباط هو سمتها الغالبة، ولا الإنفعالية والاضطرابات في الشخصية هي الأبرز أو المتحكمة والأبدية. فقد نقول إنّ الإنسان عندنا متوافق عموماً مع عمله، ومع مجتمعه، ومتمتع بصحة نفسية (هدوء بال، إطمئنان، رضى إيجابي عن الذات) عامة؛ وتقوده نظرةٌ للحياة والقيم متلائمة مع الإنتاج المعاصر. بيد أنّ هذا جانب واحد فقط من اللوحة البشرية؛ فهناك أيضاً ما هو مختلف عن ذلك الصحي والسليم وكل ما هو من الايجابيات. إننا نتوجه أيضاً إلى المَرَضي، والصراعي، وما هو محبَط وفاتر[2]؛ وقاهر، وسلبي. . . ليس ذلك لأن هذا الجانب المظلم المنجرح عام عندنا وقابل للتعميم، أو خاص بنا، وحِكْر علينا، أو قدرنا وقيودنا. إن اهتمامنا بذلك السلبي والفاتر، بما هو غير عقلاني وجائر، ناتج عن رؤيةٍ تُقدّم واقعنا آخذاً أكثر فأكثر بالشكوى، أو بالإصابة، أو

(1) نميز بين الوعي من جهة والسلوك من جهة أخرى، كما بين الفرد والمجتمع، طلباً للتسهيل.
(2) الفاتر: ما لم يُستغلّ بعد، أو المحيَّد. قد يتحول إلى سلبي؛ بل هو مُتلَقٍ مراراً.

بالقلق حيال المتغيرات والضغوط ومستلزمات المستقبل والتوازن الذاتي في عالَمٍ يسبقنا بعلومه ومتتوجه أو منهجه ومهاراته. جلّ القضية هو أنّ هناك أساليب في الاستجابة، وأفكاراً معينة، صارت اليوم بحاجة لتعديل إيجابي. فتصوراتنا عن العالَم والعلم، أو عن الذات والنجاح والعقل، تخضع للسببية والقانون الصيرورة. والتدخّل الواعي التخطيطي عملية سديدة ومشروعة، ضرورية وجمّة المنافع، في مجال اكتساب المهارات الذهنية، والسلوك الناجح، وتغيير طرائق المعرفة والتصور، لتحقيق الاحتماء المستقبلي، وإزالة القلق والمخاوف، أي للعلاج والإنماء والوقاية. وباختصار له وظيفة التأكيد والجزم، نحن نؤكد، في هذا الكتاب، دور الوعي بالانجراح في عملية العلاج لذلك الانجراح. فالضبط الذاتي ممكن على نحوٍ جيّدٍ حين نعرف جيداً الذاتَ وظروفها؛ وحين نعزز الإرادة، ونشحذ العزيمة على تعلّم الجديد وتعديل السلوك. والعلاج الذاتي هنا، أو المعرفة بالذات وبحقلها، مقصودٌ قابلٌ للتحقق والفلاح (را: العلاج بالاستفزاز، بتخيّل الحلول، بالتحفيز وتدريب الإرادة، بالتحريض والتنفير...).

6 ـ مستصفًى عام في مجال علم الصحةِ النفسية للثقافة والمواطن، للراهن وما بعد الراهن في الشخصية والحقل والعلائقية:

1 ـ عرفت الفلسفة العربية الإسلامية، والثقافة الوعظية عموماً، قطاعاً من النظر داعياً إلى وجوب معرفة العُيوب، وتقوية الفضائل في النفس، وإزالة ما هو مشين. وتلك «السياسية» للنفس يحتاج إليها السوقي [الدهمائي]، وعموم الناس من شتى الشرائح، وفي كل عمر أو علاقةٍ أو وظيفة. فالإنسان بحاجة لأن يسوس نفسه؛ ثم مجال دخله والخرج، وأسرته، ووالديه، وجيرانه. وهناك سياسة الأكفاء والأوضعين والأرفعين[1]. أما معرفة النفس والعلاج النفسي، في عصرنا الحاضر، فميدان مختلف وظاهرة نمت في المجتمعات بارتباط مع التطور المعقد، والسياق التاريخي الشديد التنوع والمشاكل في هذا القرن. وهكذا فإننا أمام ميدان تقوده منهجية خصبة أنتجها التراكم المعرفي وطرائق الرياضيات والتجريب؛ ويقصد إلى تغيير فكرة الإنسان عن نفسه أو تعديل سلوكه وتربيته، ويستقي من علوم النفس والمجتمع والطّب العقلي والعلاج النفسي (بالاسترخاء، بالطرائق السلوكية، بالتفريغ، بالحب والدفء والتسامح...). وهكذا، فإن نظام المعرفة الراهن

(1) للمثال، را: الفارابي، «وصايا يعم نفعها...»، في: مسكويه، الحكمة الخالدة (نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، د.ت.). أيضاً: ابن سينا، رسالة في السياسة؛ را: الغزالي، نصير الدين الطوسي، ابن أبي الربيع، الشهرزوري، الدّوّاني...

مختلف: فما كان أخلاقي الرؤية والقصد يغدو اليوم خاضعاً لمبادىء العلم في الفضاء النفسي الاجتماعي للعلوم. كذلك فإن نقدنا الراهن للمجتمع، أو للخرافات واللاعقلاني، مختلف عما كان عليه الحال قديماً في تراثنا إنْ من حيث المنهج أم من حيث الموضوع وتحليل الظواهر المترابطة. ما نقوم به اليوم ينتمي إلى علم له جانب تنظيري مرتكز على العقلانية والتجريب؛ ويقدّم منافع للناس عمليةً ومباشرة؛ ومنفتح متحاور تجاه علوم أخرى عديدة وساعٍ إلى اكتشاف قانون القوانين الذي يكتشِف ويحكم أو ينظِّم ويقود ويُنتج[1].

2 ـ قد يجرحنا كشْفُ الحقيقة؛ والنقد غالباً ما يثير النفور أو الرفض. إلا أن الصحيح هنا هو أنّ طريقة الكشف هي التي تجعله ممجوجاً؛ أو هي التي تكون جارحة. ولم نقصد قطّ هنا إلى أن نتلذّذ بالنقد والتجريح، وبالإشارة إلى المَرَضي والانفعالي والإحباطي. كذلك، فإنّ الفكر تدخُّلٌ عقلاني في النشاط والواقع يقصد للتحليل، ويرنو للإسهام والتغيير. ومن حيث أنّ الفكر هو بتلك الوظيفة قد يكون مفروضاً (أو ضرورةٍ منهجية) أن يكون ضد المعهودية والمألوفية؛ وأن يهتم بالتقويض والقلقلة؛ وأن يوتّر ويُقلِق، ويغرس المختلف أو يعززه ويحميه.

3 ـ يتوتر الفعل والفكر والتواصل، ومن ثم يبرز الوعي بضرورة البحث عن الصحي والمعافي والفالح، إذا مضينا من السلبي والفاتر؛ أو إذا توجهنا إلى نقد العقل والفعل والتواصل من حيث أنّ كلاً منها هو أداةٌ، أو من حيث ما تنتجه كل من تلك الأدوات، أو من حيث التخوم والميادين لكل منها.

4 ـ إنّ كشف الزيف في إنتاج المعرفة، وفي أداة المعرفة ومنهجها، طريق إلى السليم والمعافى والمعافي. يصحّ ذلك في مجال السلطة والفكر، المجتمع والمواطن، البيئة الخارجية والعوامل الذاتية، الأنا (جهاز الشخصية التنفيذي) واللاوعي أو الشحنات الانفعالية المكبوتة المؤثرة في الشخصية.

5 ـ من أجل تحقيق الصحة النفسية ننتقد الطرائق السلبية والفاترة في الاستجابة، وفي أساليب التربية أو لنقل المهارات، وفي فكرة الصابر عن نفسه، وفي شتىً العوامل الوظيفية للشخصية. ومعرفة الجارح والمنجرح خطوة لا نزاع في أهميتها إذا رنونا لإعادة التعضية، أو للتشخيص وتحقيق المآل الرشداني الصحي، أو لنقْلِ السلوك إلى حيث

(1) يختلف هذا الميدان الراهن عن أعمال بعض القدامى في نقد «الخرافات» والمزاعم العامة وما إلى ذلك.

البناء والعقلانية. . . بعبارة أخرى، إنّ التوجه للذات ذاتها، والتمركز حول الإرادة والقدرة تجاه الإسهامية والارتقاء أو الوضع الإيجابي، لا يستحقان أن يكون توجّهاً سليماً وتمركزاً نشيطاً إذا لم ينبّها الإنسان للاضطراب وعوامله، إلى القلق وأسبابه، إلى المَرَضي بنشوئه ومكوّناته.

6 - يُحتّم صقل العقلاني فينا، وتوسيع تخوم الرشدانية، وتحقيق التكييفانية تبعاً للمنهج الأسرع والأنتج والأدقّ، على المجتمع والفكر أن يعملا بتضافرٍ وجدلية وذهابيابيةٍ من أجل تغيير صورتنا عن دور الحقل، وعن موقعنا، وعن أنماطنا في التفكير والفعل والتواصل. فلا بد من إعادة تقييمٍ كي نُطْفىء، ونُحصّن، ونتقي؛ كي نشكّك ونجرّب تبعاً لمعايير الحداثة اللامتوقفة والمعاصرة والمستقبليات؛ كي ننفصل ونقطع، أو نتأول ونولّد الجديد انطلاقاً من الراهن والمؤسَّس والتراثي. فصورتنا عن ذاتنا[1]، اللامنفصلة عن صورتنا عن الآخر والعالم والتاريخ، أُجْموعةٌ من الصور المتسلسلة المترابطة المنغرسة في الزمكانية، وتخضع للتغير ليس فقط عند نهاية كل قرن بل وأيضاً لأننا نحرث بسرعة في دنيا المستقبل والتغيير والتجارب. ونحن، في هذا الكتاب، نتأيد بموقف الباحثين في المسعى للسير نحو الذات المثالية، وبموقف الواثقين بالرؤية الدينامية للمجتمع والفكر. من هنا يتأتّى رفض الرؤية الاسترخائية، والتدبّر المهزوز، والنظر البليد الادعائي أو النرجسي والنفاجي. . . وذلك كله كان مع الوعي بمخاطر الرؤية القلِقة؛ ولا سيما الكتابة القامعة[2]؛ بل والرؤية الجنسية، والعائلية. . .

7 - لا يكتفي من يريد المعرفة، والباحث عن الحقيقة أو عن الفلسفي، بالتلبّث أمام ما قد يظهر أنه إيجابي وناجح، أو صائب ونافع. فبذلك يتطابق الوعي مع نفسه، وتتوحّد الذات مع ذاتها أو مع عينها؛ فينطمس الإشكالي، والمحبَط، والصراع، والمَرضي، والسلبي. . . وهكذا فليست المعرفة طمساً، أو رضًى عن الذات، يُخفي المطمور والمنجرح خشية التهمة بالعقاب الذاتي، أو بهدم الذات وتوبيخها؛ أو خشية الوقوع في مشاعر الندم واللوم الذاتي. فمثل تلك المعرفة لا تستحق اسمها؛ ولا تُسهِم بايجابيةٍ في التخطيط لاستراتيجيةٍ أو لصحة نفسيةٍ في العلائق والمواطن والمجتمع، أو

(1) عن صورة العرب عن ذاتهم، راجع (للمثال): الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3، ص 15؛ ابن عبد ربه، العقد، ج 2، ص 86؛ ابن خلدون، المقدمة، 118-119. أيضاً: الشهرستاني، صاعد. . .

(2) من الرؤى المرفوضة أيضاً نذكر: الرؤية العدمية، الرؤية الميكانيكية اللامتوترة، الانصياعية، الشيماءة الجنسية للعالَم، ذات الشيماءة العائلية، المتحركة باللاامتمايز واللاواعي، إلخ. . .

للفكر، للحكمة التي هي «الأفعال الحكيمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإحكامٍ وإتقانٍ»[1].

8 ـ قد تستثير «نغمة» هذا الكتاب بعض النفور، أو العدائية مع رفضٍ عام يستند إلى أننا عمّمنا، أو أسْقطنا، أو أغْفلنا، أو...، أو... كذلك فإن ملاحقة اللاواعي للظهور أمام الوعي والعقلانية، ثم أمام إرادة التغيير والاستيعاب، قد يَظهَر لبعض القراء غير مجدٍ، أو عملاً ناقصاً، أو توهماً قائماً على الظنّ بالاستمرارية التاريخية، أو ارتكازاً على سببية نفسية لا واعية تبدو خطية سطحية ميكانيكية... فهل توصيف السلوك المنجرح، والدعوة لكشف اللاواعي والمخيال والرمزي، عملان يستحقان العدائية أو هما بلا جدوى؟ أبداً. وفي جميع الأحوال، فإن التنفيس عن إحباطاتنا، وعن انجراح في السلوك أو في الرؤية والتفكير والتصور، يخفف التوتر. ويضاف إلى ذلك أيضاً، أنّ التفريغ للشحنة الانفعالية تجاه الإحباط والمقلِق قد يحيِّد مشاعرنا حيالها؛ ومن ثم يغدو أسهل علينا التحليل النقدي ثم الاستيعاب والتجاوز. وفي كل ذلك نحن هنا بعيدون جداً عن اللوم الذاتي، أو عن معاقبة الذات، أو عن الرغبة اللاواعية في تدميرها. ونودّ أيضاً أن نكون على وعيٍ واضح جداً بأننا هنا خارج الصورة السلبية التي يرسمها عنا المتسلط القاهر ويرغبها لنا ويسقطها علينا. نقع بذلك خارج مشاعر الندم، والتأثيم الذاتي؛ فالقصد هو إعادة الضبط، وتعزيز التوكيد[2].

9 ـ على غرار ما يجري في العلوم الإنسانية (الاجتماعية، التاريخية النفسية، الاقتصادية)، وفي الفلسفة بوجه خاص، يسير الفكر العربي الملتزم بمجتمعه وتاريخه ومستقبلياته، باتجاه تكوين ميادين خاصة به ملوَّنة بالمحلي والخصوصي والوطني، وراغبةً بأن تكون خلاقة إسهاميةً تخدم الإنسان والحضارة. ومن السويّ التنبه المستمر للإواليات الناقصة، وللرفض المَرَضي للآخر، ولنرجسة الذات، ولوسواس الاغتسال أو التطهّر، ولإنكار الواقع... الوعي بهذا الظلي والقسري لا يجعل خطابنا في الصحة النفسية والتحليل النفسي خطاباً غارقاً في مصطلحات دينية إسلامية، أو مغموراً برؤىً حنينيةٍ تَشُدّ إلى «الأب» وتنكص إلى «الأمّ» والرَّحم. فمن الضروري، في المنهج العقلاني، أن لا

---

(1) الباقلاني، ص 31؛ را: زيعور، الحكمة العملية...، الفصل الأول.

(2) من هنا أيضاً قد تتحتم قراءات متعددة لهذا الكتاب، أو لبعض فصوله المأخوذة الواحد منها مستقلاً عن الآخر، لكي تخفّ العدائية تجاهه، أي: لتزداد المعرفة بالذات، ولتتوضح طرائقنا هنا في التفسير والتغيير، ولتتعزّز العادة على تحليل الذاتي والمعيوش.

تكون إعادة بناء خطابنا ذاك تبعاً لرغباتٍ وأيديولوجية. لقد وقع بعض الدارسين عندنا في مزالق إسقاط المعاني الحديثة على مصطلحاتنا القديمة، وأنتجوا معارف غير دقيقة لأنها قامت على التوفيقانية وعُصاب الاغتسال: انتقوا وحذفوا، أو نَرجَسوا وسَفَّلوا، داخل الظاهرة الواحدة والميدان الواحد. لقد توهموا بأن الإنسان لم يَعْبُرْ بعد إلى قوانين جديدة في الوجود والمعرفة، وإلى مفاهيم جديدة للقوانين والمادة والهوية الذاتية.

10 ـ لا نلقى في طرائق العلاجنفس أو المعالجات النفسية في الثقافة الغربية (في الأمم الأنتج صناعياً ومعرفياً، وفي مجال المستقبليات وما بعد الراهن) إشارةً إلى طرائق تقوم على الدين[1]. أما حالنا فما تزال حال من يظنّ أنّ الإلحاح على العلاج الديني، وعلى مصطلحات دينية، يعني الأصالة والسبق والإبداع. ومن الجليّ أن نذكر هنا أن العقل الغربي، في معاملته للواقع اليومي، يحذف الإنفعالي أو العواطف والرسمال الوجداني للإنسان. لذلك يكون العلاجنفس، في مثل تلك المجتمعات، قائماً هو أيضاً على حذف الانفعالي والعواطفي والرسمال الوجداني. أما ردود الفعل على المرض، كالحال في التعامل مع الواقع، فما تزال في أوساطنا محكومة في كثير منها بما هو عائد إلى الأدعية والاعتمادي والرمزي. من هنا يجب الانتباه إلى أنّ الخطاب العربي في العلاج النفسي، وفي مجالات أخرى، قد يقع في إشكالية؛ كما أنه قد ينجرّ إلى حلقة مفرغة، وإلى البقاء مقيّداً بالنكوصيّ والطفليّ، وإلى تسلّط المخيالي والقسريات اللاامتمايزة وشتى ما قد يُبعِدنا عن العقلانية التي هي الدرب الأسلم والأقرب إلى التكييفانية وحيث مجابهة الواقع على نحو مباشر أو مُعافٍ وراشد.

11 ـ الشخصية الإيجابية المنتِجة، وليس الشخصية الطُفيلية، ولا الطُفْلية والاعتمادية، مقصودٌ أو نموذج مثالي. وكذلك يكون مقصودنا أيضاً سليماً رُشدانياً، أو صحياً ومعافىً، إن امتازت الشخصية المنتِجة بغنًى وتكاملٍ في شتى أبعادها. ولتحقيق ذلك، الذي قد يبدو أنه وعظي في حين أنه تحليل وليس تحريضاً، لا نستطيع التنكّر لتأثير الشروط. فالحقل النفسي الاجتماعي المتزن يوفر الإمكان والشرط لنمو الشخصية السويّة الابتكارية، المعافاة والراشدة. ولقد برز مراراً هنا أن كل إعادة تأهيل للشخصية، للفكر

---

(1) للمثال، را: هازبَّر، التحليل النفسي والعلاج النفسي، ترجمة سعد جلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984. شيهان، مرض القلق، ترجمة شعلان مراجعة سلامة، الكويت، عالم المعرفة (124)، 1988.

وللثقـافة، للصحـة النفسية والعقليـة، لا تنجح إنْ لم تكن إعـادة تعضية للحقـل، للفضاء الفكري الاجتماعي الاقتصـادي، للمجتمع أو للوسط الـذي تتبادل معـه الشخصية الغـذاء والضبط، التفاعل والتأثر، التعزير والتعزيز. . .

القسم الثاني

1 ـ عملية صياغة الأحكام والمواقف حول «الفكـر» العربي خـاصة، والثقـافة العربية عموماً، لا تكفي. فـلا بدّ من سبـرٍ وتقسيم للإواليـات الأكثر تـردّداً؛ أو للعمليات الأكثر تكراراً في مجال معالجـة الواقـع وداخل نسق [لعبـة، بنية] التبـادل والتفاعـل حيال الطبيعة والمجتمع والفكر؛ أو لطرائق الإنتاج، وللقوى المنتِجة على الصعيد المعرفي وفي مجال تحيين القيم ومحاكمـة معاييـر الفعل والسلوك؛ أو لـطرائق الاستجابـة أو للمَواقعيـة داخل النظام العالمي للاتصال والثقافة والبضاعة.

2 ـ جعلنا من اللاوعي الثقافي العربي أداةً أساسية في إنتـاج التفكير، وفي تـوجيه الوعي وقيادة الشخصيـة. بل إن تلك الأداة، وهي ضـرامية التفكيـر، ولا تكفّ عن التطور بـرغم قدامتهـا في التجارب القبـإسلاميـة، ظهرت لنـا هنا[1] أكبـر مفسّرٍ لاحتفـالات راهنة واعتقـادات عامـة، وأعراف لنـا وتقاليـد وعـادات نـظنّهـا مقـدّسـة، أو من بَنـات التفكيـر العقلاني، أو منتوجات تعامليةٍ معاصِرة منظَّمة. بذلك يكون معظم هذا الجـزء قائمـاً على الأسس التي انبنى عليها الجزء الأول من هذه الموسّعـة: ومما يُفـرح أنّ البعض انتفع من المنهجية والمصطلح الأساسي (اللاوعي أو اللاشعور الجمـاعي ثم الثقافي) مؤخـراً، لعلّ ذلك دليل على صلاح الفَرَضية التحليلنفسية الإناسية التي اتبعناها. وظهـر هنا أن الـلاوعي الثقـافي أكثر من أداةٍ فعـالة؛ لقـد كان أيضـاً أداة مغفَلة، أو غير مـطروحة، أمـام العقـل والمقاربةِ التحليلية النقدية، وما أسميناه «الصحة النفسية للفكر والسلوك، أو الطب العقلي للسلوك وللفكر»[2]. لقد أغفل المفكّرون العرب والمسلمون، والفكـر الفلسفي حتى وقت

(1) مصطلح اللاوعي الجماعي العربي فرضية كـانت، في الجزء الأول من المـوسّعة (1978)، قـريبةً من المعنى اليونغي؛ ثم لما استعملنا مصطلح اللاوعي الثقافي العربي أضفنا إلى المعنى الأول التشـديد على المعنى الإجرائي والوظيفي.

(2) ومن التسميـات الكثيرة (المتـرادفة، المتـواضِحة) الأخـرى: التكييفـانيـة (وهي ضـراميـة، شمّـالـة، إسهامية. . .)، الاتزانية الخلاقة، النضج الانفعالي، العقلانية المؤنسِنة المؤنسَنة، إلخ.

غير بعيد، دور اللاوعي: فقد توهموا أنّ الوعي وحده (أو الإرادة، أو العقل) هو المفسِّر، والقائد في الشخصية والسلوك والعلائق، والقوي المتحكِّم. لا نستطيع إغفال المعيوش، والمستور، والظِّلّي؛ ولا يغفَل دور المخيال، والرمزي والنفسي.

3 ـ ذلك اللاوعي، تلك الأداة الفعالة، والتي كان قد أغفلها الدارسون، هو أيضاً موئل أو «مَهْجَع»: إنه الهُذا؛ إنه كالمخزن أو هو مجموعة التجارب الينبوعية والحوادث التأسيسية. إنه القطاع المظلِم اللاواضح، ومجمل المبادىء والأحكام القسرية والطفلية في ذلك القطاع. اللاوعي الثقافي «محتوى»؛ وهو أيضاً معايير وقواعد بل هو أيضاً أسسٌ معرفية وليس فقط قيمية.

4 ـ إنه لشأنٌ تاريخيّ التمييز بين اللاوعي الثقافي العربي، واللاوعي الجماعي العربي. كذلك أيضاً، وبالتالي، بين اللاوعي الثقافي العربي واللاوعي الثقافي الهندي أو اليوناني أو غيرهما... وذلك التمييز، وهو لا يعني تقدّماً في الرتبة أو في غيرها، فِعلٌ وفرّ ظهوره تطور العلوم الإنسانية. كما أنه طريقة للدراسة التحليلة المقارنة؛ ومن ثم طريق إلى استيعاب (وتجاوز) اللاواضح واللاواعي، وشتى المكبوتات والينبوعيات أو التجارب والأفكار الأساسية الأصلية. لقد كان يجب علينا أن نحلّل، أكثر مما فعلنا في هذا الجزء وفي موسعتنا عموماً، اللاوعي الثقافي العربي في حدّ ذاته، في أدواته وقدراته، في إقامته للعلائق وتعضيته للحقل والنظر، في «السببية» التي ينشئها (وفق مبدأ المنفعة، أو اللذة)، في طبيعة المكبوتات وإمكان المعتِم والقسري على التأثير والتحكّم وفرض الوصاية على العقل عينه والإرادة الواضحة المنظّمة.

5 ـ هل اللاوعي الثقافي العربي بنية خالدة، هل هو نسق ثابت، هل هو قوانين قَبْلية وقوالب ناجزة تذكّر بالفكر الكانْطي؟ لقد رفضنا، في هذا الجزء والجزء الأول على نحو خاص، اعتبار اللاوعي الثقافي مفهوم ما ورائياً، أو كينونة (كَيْنة) مستقلةً خارجة عن التاريخ والواقع، أو تصوراً ذهنياً مجرّداً فوق الحس وخارج التجربة والتطور، أو مسلّمة مطْلقَة تنظّم وتؤطّر وفق الجاهز الصارم.

6 ـ لقد كان إكتراثنا الأول هنا، وباختصار، ليس تجميع الحوادث المكبوتة والتجارب والذكريات؛ ولا بالمدفونات عينها والمكوِّنات الأولى (المدوَّنات الكبرى، المعلَّقات) أو «المحتوى». فقد فعلنا شيئاً من ذلك في أجزاء سابقة (الكرامة الصوفية و...؛ صياغات شعبية...؛ إلخ). كما أننا جرّبْنا أن تنصبّ العناية أيضاً على ما هو

نظري، على طرائق عمل اللاوعي، على أدوات إنتاج اللاوعي، على بنيته، على قواعد سيره ومراحل صياغته لعمله وأحكامه، على الأسس والقواعد ومنطق العمل والنشاط، وعلى مبادىء الحركة والتحريك.

7 ـ اختلاف الحقل، اختلاف التاريخ والسياق أو القرائنية والإهاب، هو في صلب الأسبابية التي أحدثت الاختلاف بين اللاوعي الثقافي العربي واللاوعي الثقافي في أيّ أمةٍ هي اليوم شديدة التصنيع عريقة في الديموقراطية واحترام قيم الإنسان. واختلاف الحقل إذاً، وهو حقل نفسي اجتماعي تاريخي، يولّد تغايراً في مواقف الأنا. إن الوعي البشري يردّ عامةً بشكلٍ متقارب على حوادث متشابهة تجري في أمم أو مناطق مختلفة؛ لكن ذلك الردّ المتشابه يأخذ بالتمايز والتفارق بازدياد الاختلاف بين الحقول، وبتراكم التجارب التاريخية. بيد أن ذلك لا يعني أن الاختلاف غير خاضع للتفسير والنسبية، أو غير معرَّضٍ للزوال والتطور والانتقال.

8 ـ بالغنا في قولنا في الجزء الأول انّ الإنسان عندنا يشبه «خلية دينية»، وفي تشديدنا على اكتناز الأصطوري (الميثولوجي)، وفي إعطائنا لدورٍ أساسي جداً للتعبّدي أو الروحاني والديني حتى داخل الاقتصادي بل وفي صلب الاقتصادي، وفي تفسيراتنا باللاواعي لما هو محرِّك لمنظومة التعاملية والسلوكات والشخصية. في الإلحاف على ما هو شفهي وغير رسمي أو غير فصيح، وغير عقلاني وغير مدروس بمنهجية وتنظيم، زعمنا آنذاك ونزعم في هذا الجزء أيضاً (ولا سيما في الجزء المخصَّص للألوهية والإنسان، والآخر المخصَّص للرمزي والمخيال والتأويل) أننا «التقطنا» أو شخَّصنا «أنماط التفكير والسلوك» في الذات العربية. فذلك الصابر [الزبون، العميل]، كما بدا لنا على أريكة التحليل النفسي الإناسي، شديد التديّن، مرتبطٌ بتعامليةٍ صارمة وينبغيات شمّالة عامة، مُغَنٍّ للطبيعة: معاييره أخلاقية، وسلوكه تعبّدي، ومعرفته الأعمق والأقدر حضورية (غير كسبية). ليس في هذه الخصائص للشخصية العربية المنوالية، القاعدية أو الغِرارية، ثوابت ومسبقات ومسلّمات، ولا مطلقات متحكمة خالدة تُقَفْصِن وتؤطِّر بلا فكاك[1]. وليس أبدياً المقال أنّ الشخصية العربية المنوالية عشّاقةٌ للكلمة، عبّادةٌ للفظة السحرية والبيان، واثقةٌ من قدرات الكلام الأصطورية. . . فالغناء للطبيعة وليس لتمجيد الجهد والكسب،

(1) وليس في هذا التشخيص جدّة. فقد أكثر الدارسون من الإشارة إلى عمق البعد التعبّدي في الإنسان الشرقي؛ وأشار آخرون إلى أنّ الإنسان عندنا حيوان متديِّن.

وتغليب الارتجال والبديهة السريعة والإلهام، ليسا قدراً علينا ولا هما حتميان.

8 ـ علينا أن ندرس ليس فقط، الإناسي (والأسطوري، والشفهي، والمعيوش، والعملي. . .). فقد كان الجزء الأول من هذه الموسّعة متمحوراً حول الإناسي كقطب أول من جهة؛ وحول الثقافة الفصيحة (الرسمية، المدوّنة، المكتوب والمَحْمي والعالِم أو الثقافة العالمة العارفة). ذاك أنّ السلامة في النظر تأخذ القطبيْن معاً، في وحدةٍ حية مترابطة، في علائقيةٍ تضافرية تعاضدية. وهكذا يُفسَّر بتجارب (معارف أولى، كُتب أساسية يُنبوعية أو معلّقات) تعود إلى الجاهلية الكثير من السلوكات والأفكار العربية الراهنة؛ ويفسّر بالشفهي والمخيال والرمزي والمعيوش قطاع آخر من سلوكاتنا وتعامليتنا وعلائقيتنا الراهنة. كما أننا لا نهمِل تأثير فكر «المعلّقات» (المدوّنات الكبرى الينبوعية) في الفقه، وعلم الكلام، وعلوم اللغة، والتفسير القرآني (والتربويات، والتعاملية، والواجبية، . . .) على الراهن في الشخصية والوعي أو على المحرِّك اليوم للواقع والتوجّه. يكشف لنا التحليل التاريخي أنّ «المعلّقات الثقافية الإسلامية» ليست فقط مصدراً للفكر الإسلامي اللاحق؛ لقد صارت أيضاً عاملاً يؤثر بازدياد واطّراد وعلى نحوٍ أقل فأقل عقلانية ووضحاً. فمع الابتعاد عن عصر تلك المعلّقات الأولى والأكبر (الشافعي في أصول الفقه، الخليل بن أحمد في اللغة والعروض، ابن سيرين في تفسير الأحلام، إلخ) كان تأثيرها يعمق شيئاً فشيئاً باتجاه التقديس والرهبة، باتجاه الانزلاق نحو اللاعقلاني ونحو اللاواعي، باتجاه الانطمار تحت الأسطوري والتدثّر أو التسربل بالمتخيّل والرمزي والنفسي، أو بالاعتقادي والإيماني.

9 ـ يتكدس فينا التأثير اللاواعي للجاهلية، ثم للمعلّقات الإسلامية الكبرى في اللغة والتعاملية والسلوكات، ثم لتجاربنا التاريخية الكبرى (الحروب الصليبية، سقوط الأندلس)، ثم للتناحر الداخلي والانشقاقات كما للتآلف والاستمرارية في الزمان وللوحدة في المكان، للعناصر وللكل. وذلك على شكل طبقات حية متراكمة لا يلغي أحدها الآخر. لا يعني ذلك التأثير اللاواعي، أو تلك المنطقة المعتِمة، أنّ الفكر العربي بقي أو يبقى أسير المسبق واللاواعي، سجين المتشابه واللامتغيِّر. لم يبقَ الإنسان العربي، أو الشخصيةُ المنوالية والمألوفيات في السلوك والتفكير، هو هو بلا تطورٍ أو بلا تبدّلٍ وتقدمّ. وليست الثقافة العربية، المدوّنة والشفهية، مجرد تكرارٍ واجترار. يُثبِّطنا الخطاب الذي ينكر علينا الاغتناء الفكري التاريخي، وتعمُّقَ الأبعاد الأساسية في شخصية الفرد والمجتمع والجماعة، وتعاقبَ الخبرات التاريخية والثقافية، والتقدم المتنوع الميسائي في

معرفة الذات والآخر والواقع. قد يكون ذلك التقدم مختلف الدرجة والرتبة عبر الأقطار والأزمان العربية؛ لكنه يظهر ناصعاً بارزاً عند الرؤية الأَجْمعية والأَخْذِ للشكل العام أو للوحدة والكل. هناك عناصر أكثر فعالية من غيرها داخل الوحدة الكلية: ولا بدّ من الإقرار بأن التغيّر في بعض العناصر (الأقطار أو الأمصار، بعض الحقب التاريخية) هو الذي كان يُحدث التغيير في البنية؛ وبأن التغيّر في هذه البنية هو الذي كان يُحدث أحياناً كثيرة التغيير في العناصر الأولى، وفي العناصر الثانوية أيضاً... والأهمّ، بعد جُلّ ذلك، أن ذلك التقدم لم يكن خطياً، ولا هو آلي أو هندسي؛ لم يكن ذا حركة مستقيمة استمرارية وبالحدة نفسها والقدرة داخل كل قطر أو عبر كلّ المراحل.

10 ـ انكفاء الفكر العربي على نفسه كي يدرس نفسه، انقسامه إلى غرضٍ ودارس أو إلى فاعلٍ وموضوع، برغم الصعوبات المنهجية والمقاومة اللاواعية، ظاهرة جليلة المردودية والمشروعية. قدّم لنا، في هذا المضمار، علم الحال ثم علم الصحة والمآل اتجاهين للتحليل والنقد والاستيعاب:

أ/ العمل باتجاه العودة إلى الذات لاكتشافها المستمر. الوعي بصورها عن ذاتها؛

ب/ العمل باتجاه تعميق المقوّمات التي تشكّل أسس الذمة العالمية للتكنولوجيا ومواكباتها، أي بنقد (وتمثّل) المناهج التي أعطت وتعطي للقويّ راهناً الانجازات الآخذة بالتراكم ابتداءً من الذرة حتى المجرة؛

ج/ العمل لكسر اللعبة التي إنحشرنا فيها، فانحسرنا. ربما يجد فكرنا مجالاً هو غير المجال الذي تقوده اليوم عقلانية القويّ، وثقافته، ومنظوراته للمستقبل. وفي هذا المجال المرغوب المجهول قد تجد ثقافتنا ما تستطيع أن تَخلقه، وأن تُقدِّمه للإنسانية والعقل وذمة الإنسان. وهذا، إنْ لم نكن هنا شديدي التفاؤل حتى السذاجة، أو ضحية فلسفةِ تاريخٍ كسولة وتصورات لا واعية.

11 ـ كان العلاج موجَّهاً صوب التعامل مع الأسباب حيناً؛ ونحو الأعراض حيناً آخر. وتنوع أيضاً بحيث بدا قاصداً دعم السلوكات والقيم والحداثانية، أو إعادة البناء، بل والتقويض أو النفي. وفي كل ذلك يظهر أنّ العلاج المطوّل ليس هو الأوحد ولا هو الكافي: ففي حالات عديدة يبرز لنا، وبوضح كاف، أنّ العلاج المختصر، والعلاج السريع والسطحي، طريقةٌ توعِد بالشفاء وتحسين القدرة الإنتاجية والكفاءة في الأداء. ليس العلاج، أو الفهم والشرح، مقصوراً على استشكاف اللاوعي الثقافي العربي. ولكن لا يمكن لمناهج التعزيز والاطفاء أن تكون إلّا سطحية أو غير خطيةٍ إنْ لم تأخذ بالعناية

القصوى قيمة اللاوعي الثقافي، ومكانته وموقعه. بدون تلك العناية يبقى العلاج غير جذري وغير شامل. لذا أبرزنا التشديد على أنّ توفير الصحة النفسية للفكر المنتِج المخطَّط للتكييفانية، أو حيث تحقُّق الشخصيةُ تَعلّم واستيعابَ قيم الحداثة وما إليها من مؤشرات الاتزانية والإسهامية الحضارية، يفرض علاج الأنا وعلاج الحقل على نحوٍ متعاضدٍ تضافري، وبأساليب موجَّهة وبطرائق غير موجَّهة، سلوكياً ومعرفياً، بمرونةٍ معاً وبالتزام... أخيراً، وبنبرةٍ مؤكِّدةٍ ملخِّصة، يشار إلى أنّ العلاج العام يتطلّب منا، إنْ رغبنا تفصيل بعض العيِّنات، التغيير والتعميق في مجالات هي: إعادة التعليم، إعادة تعضية المجمَل: من الموسيقى والألعاب والقراءة حتى إعادة تأهيل البيئة، والعمل، والعلائقية، والصورة عن الذات...

12 ـ نلتفت الآن، قبل إنهاء هذه الجلسات، لنتساءل: إلى أيّ ميدان ينتمي عملنا، أو تحادُثُنا المشترك، أو دعوتنا للعربي (وغيره، أيضاً) كي ينكفىء على داخله ليعالج انجراحاته. كيف يعي، ثم يغيِّر، الطرائقَ اللاعقلانية في سلوكه وتفكيره، ونرجرجَ موقعه ونمطه ثم مشاعره بالتوكيد الذاتي والرضى الايجابي عن حقله وإنتاجه؟ كيف يحقق توافقه الإسهامي مع المستقبليات وداخل الدار العالمية للثورات الفكرية والعلمية والتكنولوجية؟

هل يرتدّ مقالنا هنا إلى ميدان الصحة النفسية، والعلاج النفسي، أو إلى علم النفس المرضي والتحليل النفسي، وشتى ما يجابهه ميدان الطب العقلي أو، بحسب المصطلح الشائع، الطب النفسي؟ أم أنّ المعرفة المنظَّمة التي رأيناها في هذا الكتاب تؤوب إلى دراسة «ملكات» العقل من حيث هو أداةٌ منتِجة أو طرائق ومبادىء، ومن حيث هو يَفْهم ويُفسِّر، ومن حيث هو محاكِمٌ لمنتوجه وللمضامين الفكرية أو للفعل والعلائق؟ لقد تولّى علم نفس تكوين المعرفة، أو علم النفس المعرفي، تلك الموضوعات. أنحن إذاً نقع داخل الدراسة المنهجية للمستقبل (الغداة) إعداداً وتوقعات، أو تخطيطاً وتدخّلاً إسهامياً في طبيعته ووظائفه ومساره؟ هل المستقبليات، لا سيما من حيث البُعد النفسي وانجراح العقلاني فينا، هي عنوان «جلساتنا» هنا بين صابرٍ مفترَض وأدواتِ تحليلٍ عقلانية؟ بين الذات العربية من جهة؛ واستشارةٍ نفسية فكرية (أو تحليلٍ نفسي اجتماعي، أو تحليلٍ نفسي إناسي للثقافة) من جهة أخرى؟ يستدعي، بعد ذلك، أن مدرسةً عربيةً في علم النفس، أو المنتوجَ الفكريَّ المسترشِدَ بالنظر التكييفي المقاصد والمستوعِب للقطاع الظلي [اللاواعي، المعيوش، العُصابي، المنجرح، القسري، الطفلي، النكوصي، الاعتمادي...]، قد تكون هنا عاملاً معطاء وأداةً دقيقة الإنتاج والتوجيه.

مصطلحات

- الآدابية: أ/ القواعد الاجتماعية المنظِّمة لكل سلوك وعمر وإنسان، اللباقات و«آداب» التصرّف لصاحب المهنة، وللأب والولد والزوجة، للقائد والجندي والموظف، للزائر والمؤاكل، للمشي وعيادة المريض وللتحية... ب/ النظر الواعي في ذلك القطاع، أي الدراسة والبحث والتحليل. قا: التعاملية، اليَنْبَغِيات، الواجبية، أدب الدين والدنيا، قطاع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ميدان الحِكَم والوصايا، أدب المرايا [الآيينات]، الوعاظة...

- الآليانية: الآلوية (بحسب بعض المؤلِّفين). ما خلّفته الآلة والتكنولوجيا في أبعاد الإنسان وسلوكاته، في علائقيته وتواصليته؛ وفي المجتمع والفكر والرؤى (را: machinisme). الآلتية، الآلانية.

- الاجتهادانية: النزعة (الفلسفة، المَنهجية أو الميل الواعي) لتوسيع الاجتهاد بحيث يمتدّ إلى الشؤون الحضارية الراهنة كافة، وإلى علم المعرفة وطرائق إنتاجها، وإلى دينا القيميات والجماليات. فلسفة الاجتهاد الجديدة، أو فلسفة الاجتهاد المُحْدَث. الحركة الحضارية التي تتمثل بالتجديد والتحديث، بالمساعي للاجتهاد وإعادة بناء الذات، والتي كان من أبرز حَمَلتها: الطهطاوي، خير الدين، الأفغاني... تسمية أخرى لعصر النهضة.

- الأحاديثية: أ/ مجمل الأحاديث النبوية بغض النظر عن صحة بعضها أو ضعف بعضها الآخر. المقصود تأثيرها في الفكر والممارسة، وسلطتها على الرمزي والايديولوجي، وعلى اللاواعي وفي المِخيال. ب/ القطاع المهتم بتلك الأحاديث أو بدراستها، وتَمَاطتها، وتحليلها وتفسيرها...

- اختزال: اختزال الإنسان (أو الفكرة، المرأة، الجسد، قطاعٌ ما...) تقليصُه، إحالتُه، خفضه، إغفالٌ أو حذفٌ لبعض الأبعاد. قا: التشييء، التشيؤ، أو ردّ الإنسان إلى شيء ومتاع.

- أشمولة: : رؤية إزائية، كُلّيَة، شَمّالة. نظرة عامة ملخّصة.

- الإصاخة: طريقة أو الكيفيات التي يصخي بها الإنسان السَّمْع.

ـ أُسْطورة: أسطورة، لكن بالمعنى الراهن الغني وغير التبخيسي. ميثة. أُسْطَرة، تَأَسْطُر؛ أَسْطَرَ، يؤسْطِر.

ـ أعْمومة: généralité.

ـ الاقتصادانية: الحركة التي تعطي عامل الاقتصاد كل قدرة على التفسير أو التغيير.

ـ الإنسانانية: الإنسانوية (بحسب بعض المؤلّفين). مذهب في الإنسان (هو ما نسم /humanisme).

ـ الانصداء: إيكولاليا. الإرجاع اللاواعي أو القسري لفكرةٍ ترد أمام الصابر؛ الانصداء كلامي وحركي (عملي). التصادي.

ـ الانفجاريات: هي في المعارف والعلوم؛ ولا سيما في السكان. الاكتظاظ أو التراكم المستمر التكديسي للاختراعات، والدقة، والتوغلات، والتغيرات المتلاحقة المدوِّخة.

ـ أنْفَس: animer؛ أعطى نفساً لشيء غير حيّ، غير ذي نفس.

ـ الأهوائي: منطق الهوى أو الرغبات والانفعالات؛ المثال (الخطاب، التفكير، الرؤية) المحكوم مسبقاً بالعنديات (را: الذاتي والذاتاني).

ـ الأوليائية: القطاع الفكري والمعيوش المكرَّس للأولياء، والعرفانيين، والأقطاب الصوفيين (الأبدال، الغوث، صاحب الزمان، القطب...). بالإضافة إلى التحليلات والتفسيرات المتعلقة بهذا الشأن. وميدان الأوليائية يدرس الظاهرة الباطنية، والحدْسيات...؛ ويبحث في الشروط الموضوعية التي تحقق بروز واستمرارية تأثير تلك الظاهرة؛ وتقييم القوانين المتحكمة في تفسر ظاهرة الولي، وتأثيرها اللاواعي، وترابطها مع غيرها من المتغيّرات الاجتماعية والدينية والاقتصادية. (قا: علم الكرامة الصوفية، علم المعيوشات والشفهيات، علم البطولات الإناسية).

ـ الإيادة، الأيْدَية: حركات اليد أثناء الكلام ومن أجل التوصيل غير اللفظي أو المصاحِب لما هو كلامي.

ـ أيْسَة: كَيْنَة، كَينونة (؟)، إنّية = Wesenheit, entité. ليس أيسة، أو كينة، مستقلة قائمةً بذاتها: المجتمع، الحرية، العقل، الذات العربية، الدولة.

ـ الأيْسيات: الإنّيات، أونطولوجيا، علم الكائن، علم الموجود، الموجوديات، الكينونيات.

ـ البونية: القُرْ بُعْدية، الدُّنْوانية (دنا: اقترب؛ ابتعد)، المسافة أو المشاحة التي تقع بين المتخاطبين، وفي التواصل عموماً. (را: الأريض، الفضاء الشخصي للكائن، علم المجاورة (proxémique).

ـ التحليلنَفْس: التحليل النفسي.

ـ التداولية: براغماطيقا. استعمال اللغة عند المتكلم والسامع. الكيفيات والاستعمالات والمقصودات حين التعبير والأداء أو التواصل بواسطة اللغة.

ـ التغاذي: تبادل الغذاء والتعزيز. قا: الذهابيابية، الكَرْفَرة، الحركة الميّاسة أو الميسائية.

ـ التغييرانية: العمليات المتكاملة المتناقحة، القائمة على العقلانية والتجريبية، من أجل إحداث التغيير المخطَّط الهادف. النزعة للتغيير طبقاً لِخطّة مسبّقة وداخل «مذهب» أو نظرية. قا: التكييفانية، علم الحال وعلم المآل، المستقبليات.

ـ التكييفانية: عمليات التكييف الإسهامي والقاصدة إلى تأمين الصحة العقلية، والرضى الايجابي عن الذات، والاتزانية الخلاقة الدينامية؛ ذلك في الشخصية كما في الجماعة، وفي الحَقل كما في المؤسّسات.

ـ التلصيقانية: الصهرانية. الاتجاه المنهجي المنظَّم لتلصيق كلمتَيْن، أو أكثر، بحيث ينجم عن ذلك ولادةُ كلمةٍ جديدةٍ بعيدة عن الجذر اللغوي لكل منهما. حركة توليد أُنسالٍ جديدة من الألفاظ بواسطة مزاوجةِ جذرَيْن لغويّين، أو خارج فِعل التوالد والاشتقاق والتكاثر الذي يحصل في الكائنات الوحيدة الخلية.

ـ التناضح: تبادل النُضْح.

ـ التناقح: السيرورة التي تنقّح نفسها بنفسها، وبالتبادل مع الظواهر الأخرى. تبادل التنقيح وإعادةِ الضبط والتعضية، التنظيم والضُبْط.

ـ الثُقاف: إصابة (انجراح، توعُّك، اضطراب) في الثقافة (قا: النُفاج، الرُحام، الفُساح [خواف الفسحة أو الأماكن المتسعة].

ـ ثيمة: Thème.

ـ الجسدانية: نظرية مُمَنْهَجة في الجسد أي في الجسم البشري. النزعة العقلية لإعادة تعضية الرؤية للجسد، خطابه، وتواصله غير اللفظي، وموقعه، وتعريفه للإنسان، ووحدته الحية المتكاملة مع الروحي أو النفسي والاعتباري.

ـ جَمْعَنَ: Socialiser.

ـ الحداثانية: فلسفة الحداثة، التنظير في قضايا الحداثة، إنْ في الإنسان أمْ في الحقل أم في القيم، في المعرفة كما في الالتزام والفعل السياسي.

ـ الحِداجة: دراسة (ميدان، علم) طرائق ودلالات النظر عند المتكلم والسامع، التواصل أو التعبير غير اللفظي بواسطة العين.

ـ الحَرَكيات: الحركياء = الكَرْحيات: Kinésique

ـ الذاتاني، الذاتي، الذاتية: Subjectiviste, Subjectif, Subjectivité.

ـ ذَوْتَنَ: Subjectiviser.

ـ الرُّشدانية: الكثير الرُّشد والنُّضج (المعنى المعهود)؛ الفلسفة (أو النظرية، الرؤية، المنهجية، النزعة...) الراشدة. را: التكيفانية، الصحة العقلية، خصائص الشخصية المعاصرة... الفلسفة العقلانية.

ـ روحَن: : Spiritualiser.

ـ السُّلاك: مَرَض في السلوك، انحراف سلوكي.

ـ شيماءة: Shéma. ومن المتداوَل: الاسكيم، الأُخطوطة، الخُطاطة، الخطوط الكبرى أو العريضة، رُسَيْمة، صُوَيرة... شَيْمَأَ Schématiser.

ـ شيمة: Schème. صميمة، بحسب قسم علم النفس في كلية الآداب (الفرع الأول) ـ الجامعة اللبنانية.

ـ الصُّباعة: حركات الأصابع أثناء الاستماع أو الكلام، لغة الأصابع أو تعبيرها لتوضيح الأداء وإبراز الكفاءة... (را: التداولية، الميمياء، الإيادة).

ـ الصِّنافة: مبحث التصنيف. إقامة التقسيم طبقاً لمنهج علمي أو لدراسةٍ منظَّمة [متعضِّية].

ـ الطبيعاني: Naturaliste.

ـ الطبيعي: Naturel.

ـ العالَمينية: اشتقاق من: العالَمين. العالمين مصطلح يعني جميع المخلوقات الذين أتوا أو سيأتون. مجموعة الناس (الأحياء والأموات). را: المسكونية، الدعوة الموجَّهة إلى كافَّة العالَمين[الكافَّتية]...

ـ عُصاب التكرار: التكرار القسري... القهري = القُهار = عمل يشعر صاحبه أنه مقاد إلى تكراره بلا إرادة في معظم الأحيان Compulsion.

ـ العقليمانية: العقلية المؤمنة؛ ظاهرة العقل المنتِج المُحاكِم والفاهم، المحلِّل والمقارِن والمجرِّب، دون التخلّي عن الإيمان الديني أو غير الديني. تظهر العقليمانية، بدرجات مختلفة، عند كانْط في مصادراته [مسلَّماته] الثلاث؛ في فلسفة برغسون [للمثال] وأضرابه. وهي الاتجاه الأعرض والأكثر تمثيلاً للمنتوج الفكري وللسلوك في التراث العربي.

ـ العلاجْنَفس: العلاج النفسي.

ـ العِلْمجِنْس: علم الجنس.

ـ علم الرضات الاستعمارية= علم الانجراحات الاستعمارية: الدراسات، طبقاً لمناهج العلم،

للظواهر والرواسب المتعلقة بالاستعمار ورغباته في الاستمرار. علم مرتبط بعلم الحضارات، وبالاستراتيجية، وبرؤيتنا للذات والآخر. . . (قا: ردود الفعل الراهنة في وجه الاستشراق).

- علم اللاعقل: ما هو انفعال ووجدانيات، ذاتي وعنديات، غير منطقي، غير علمي، أسطوري، سحري. . . ميدان يدرس ما هو في السلوك والفكر،في الإنسان والمجتمع، غير عقلي.

- علم المعيوشات: علم ما هو مطبَّق، نافذ، في واقعنا سلوكاً وفكراً. علم لما هو شفهي ومرتد إلى الذاكرة الجماعية (الأسطورة، السحر، اللاعقل، الكسل، مجتمع اللادولة. . .).

- العلمنَفْس: علم النفس.

- العِلْميّات: علم العلم (فلسفة العلم؛ الأبستيمولوجيا)، العِلمياء.

- العِلْمِيّاتي: العِلْميائي: épistémologue.

- الفُكار: انحراف في الفكر؛ اضطراب، اختلال، انجراح فكري. . .

- قِياسنَفْس: قياس نفسي، الروائز القياسْنَفْسِيّة.

- المصلحانية: النظرية [الاتجاهات المنظِّمة العقلانية، المخطِّط الفكري] التي تجعل مصلحة المجتمع [الإرادة العامة العليا، مصالح الاكثرية] هي الموجِّه والأساس، الأولى والأوْلى، وليس مصلحة السلطة أو النّص.

- المعرفيات: المعرفياء، علم المعرفة. الغنوصولوجيا.

- المواقعية: علم المواقع. . . طوبولوجيا.

- المعرفياتي: Gnoséologique. العالِم، [الاختصاصي، العائد إلى] في مجال علم المعرفة. المعرفيائي.

- الموضوعي: Objectif.

- الموضوعانية: Objectivisme.

- الموضوعية: Objectivité.

- نفسانيات: نفسانياء، علم النفس، العلمنفس.

- نفستماعي: نفسي اجتماعي.

- النقدانية: الحركة الفكرية المنهجية للنقد الاستيعابي، الموتِّر المُقلِق، الهادف أن يكون فلسفة أو رؤية ممذهَبةً شمّالة ـ النزعة لتغليب النقد الممنهَج المنظَّم، ولرفض المألوف والسهل في النّقد السهل غير المستقر على رؤية واحدة.

ـ النَّماطة: طيبولوجيا. من المتداوَل: التنميط، النمطيات، علم الأنماط.

ـ نَمـطأَصْل: أَرْخَتيب: نمط أصلي، ينبـوعي، متـأصِّـل أو يَهتـدي إليـه الإنسـان في حضـارات متباعدة أو مختلفة في الزمكانية. فَرَضية موضحة لفرضية اللاوعي الجماعي، أو اللاوعي الثقافي.

ـ الواقعانية: المذهب الواقعي/ Réalisme (قا: الشخصانية، الوجودانية، الوضْعانية...).

ـ الواقعة= Réalité. الواقعي = Réel.

ـ الـوعظانيـة: النزعـة العقلية أو الـرؤية المُمَنْهَجـة في دراسة قـطاع الوعظ والـوصـايـا، الآداب [اليَنْبَغيات، قواعد اللياقة في السلوك وفي التعامليـة] والمرايـا، الحِكَم ومَحاسِن الكَلِم ـ التفكيـر الوعـظيّ المنحى والقصد، تغليب التحـريض على التحليل أو المقـارَباتِ طبقـاً للمنـاهج المعـروفة في الإنسـانيـات. الكتـابـة التي تُجيِّش وتحمِّس، تُحـفِّز وتستحث. (الوِعاظة: علم الوعظ. المبحث أو الدراسة لذلك الميدان).

الفهرس

الملف الثالث

الاتجاه إلى العقلانية الراشدة أو النضج الانفعالي
(التكييفانية في الأنا والنحن والتواصل)

صدر للمؤلف

1 ـ موسّعة التحليل النفسي الأناسي للذات العربية:

1 ـ التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1987.

2 ـ الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ دار الأندلس، ط 2، 1983.

3 ـ الدارسة النفسية الاجتماعية بالعيِّنة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية، بيروت، دار الطليعة، ط 1، 1978؛ ط 2، دار الأندلس، 1983.

5 ـ(*) العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1979 (نافد).

6 ـ قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي، بيروت، دار الطليعة، 1982 (نافد).

7 ـ صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقَدَر ـ المهاد الأناسي والتحتيات العلائقية في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1983.

8 ـ في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة ـ مباحث في المجتمع وأمام الله والقَدَر، بيروت، دار الأندلس، 1983.

9 ـ التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية، بيروت، دار الأندلس، 1985.

(*) لم يصدر الجزء الرابع؛ وهو بعنوان: الألوهية والإنسان في الذات العربية.

10 ـ الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1988.

11 ـ الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري(**)، بيروت، دار الطليعة، 1988.

12 ـ اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية، نحو إعادة التعضية للسيميائي واللاامتمايز والظِّلّي في المجتمع والفكر، بيروت، دار الطليعة، 1991.

13 ـ انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية، في الصحة العقلية والبحث عن التكيّف الخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، 1992.

2 ـ علم النفس والصحة العقلية:

ـ مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 6، 1987.

ـ تاريخ علم النفس (مُتَرْجَم)، بيروت، دار الأندلس، ط 6، 1986.

ـ مناهج علم النفس (مُتَرْجَم، بالتشارك) بيروت، المنشورات العربية، طبعات تصويرية كثيرة.

ـ حقول علم النفس (بالاشتراك مع د.م. سليم)، بيروت، دار الطليعة، 1986.

ـ أحاديث نفسانية اجتماعية ومُبسَّطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، بيروت، دار الطليعة، 1986.

3 ـ إسلاميات وفلسفة:

ـ الفلسفة الوسيطية (مُتَرْجَم)، دار الأندلس، ط 3، 1982.

ـ التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ـ الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيّع السني، بيروت، دار الأندلس، 1979 (نافذ).

ـ الفلسفات الهندية ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1983.

(**) سقط من العنوان: ومدرسة الإجتهاد الحضاري.

ـ مُشَجَّـر مدارس علم الكلام في الإسلام (بالتشارك مع الأب الدكتور فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة، 1980.

ـ أغوسطينوس ـ مقدمات في العقيدة المسيحية وفي الفلسفة الوسيطية، بيروت، دار إقرأ، 1983.

ـ صراع التيارات المتشدِّدة وعمر فروخ، بيروت، دار الأندلس، 1985.

4 ـ أبحاث بالفرنسية:

1 - La théorie pédagogique et la psychologie de l'enfant chez Avicenne.

صدر في: دراسات، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، 9، 1981.

2 - Fondements de la pensée socio-politique arabo-musulmane.

صدر في: Mélanges، بيروت، الجامعة اليسوعية، 1984.

3 - Formes de la pensée socio-politique arabo-musulmane.

صدر في: دراسات، الجامعة اللبنانية، 1987.

4 - Activités et Oeuvres socio-politiques d'Avicenne.

صَدر في: تقديم «القانون في الطب»، لابن سينا، بيروت، مؤسسة عز الدين، 1987.

5 - L'Economique dans la pensée philosophique arabo-musulmane.

صدر في: Mélanges، الجامعة اللبنانية، 1989.

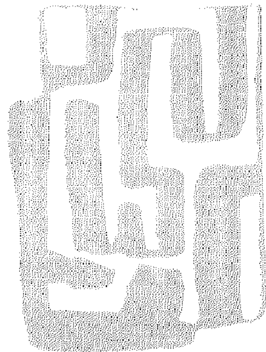
انجراحات السلوك والفكر في الذات العربية

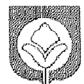
● لوحة تشخيصية للانجراحات والرضّات التي ولّدها الوعيُ بالوضع المأزوم، والقلق حيال الوجود والمآل، وخيبة الأمل من المجتمعات العربية الخاصة والمجتمع العربي الكُلّي، من الدولة الخاصة والدولة الكُلّية.

●● من ذلك التوتر تنهض طروحات التضميد (قانون مجيء الوعي والمسعى للحل)، وتتحيّنُ أواليات العلاج والإرتقاء، داخل التكيفانية أي التخطيط للصحة العقلية في الفكر والسلوك والعلائقية.

●●● وَعْيَنَةً لما هو غير مباشر أو جيلي، دفاعي وناقص، في عمليات الضبط والإشفاء إنْ في جهاز الشخصية، أم في ديناميات المجتمع والفعل المدني ولا سيما السياسي.

●●●● دراسة تعقّبية لما هو غير متوافق مع خصائص المعاصرة أو الإتزانية في الشخصية: السلبي والفاتر، المَرضي واللاامتمايز، القسري واللاواعي، الإيديولوجي والمتسلّط، المطمور والمعتم...





المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب